# Friedrich Heinrich Jacobi's

# Werke.

---

## Zweyter Band.

---

Leipzig, bey Gerhard Fleischer d. Jüng.

1815.

# Inhalt
## des zweyten Bandes.

---

Der Leser wird ersucht, von den unten angezeigten Druckfehlern, wenigstens die mit einem N.B. bezeichneten, auf S. 13. 21. 28. 58. 60. 62. 73. 212. 402. 409. 414.

476. 480. vor dem Lesen zu verbessern, damit ihm der Sinn der Rede nicht entstellt werde.

# Druckfehler.

| Seite. | Zeile | für | zu lesen. |
|---|---|---|---|
| 13 | 3 v. o. | Haushälter | Haushalter |
| N.B. — | 7 v. u. | Jahre | Jahrhundert |
| N.B. 21 | 5 v. u. | hinausdehnenden | hin ausdehnenden |
| N.B. 23 | 6 v. o. | strebender | schwebender |
| N.B. 58 | 1 v. u. | Anm. 12. | Anm. 1. |
| N.B. 60 | 4 v. u. | aber | eben |
| N.B. 62 | 1 v. o. | ihn | ihm |
| N.B. 73 | 7 v. u. | hinausdehnenden | hin ausdehnenden |
| 84 | 1 v. u. | werd | werde |
| 123 | 2 v. u. | vieillerait | vieillirait |
| 133 | 3 v. o. | Hünern | Hühnern |
| 135 | 3 v. o. | das Comma nach Wissens auszustreichen. | |
| 140 | 10 v. o. | dieselbige | dieselbigen |
| 141 | 10 v. u. | fitze | sitze |
| 149 | 2 v. o. | Mann | Man |
| 158 | 8 v. u. | sommething | something |
| 160 | 5 v. u. | dergestellt | dergestalt |
| 161 | 3 v. o. | Biljard | Billard |
| 162 | 1 v. u. | besondere | besonderen |
| 164 | 2 v. o. | das | daß |
| 177 | 2 v. o. | das Comma nach Dinge auszustreichen. | |
| 180 | 11 v. o. | Algeber | Algebra |
| 186 | 3 v. o. | entgegen gesetzten | entgegengesetzten |
| 197 | 5 v. u. | imme | immer |
| 202 | 3 v. o. | sagt | sagt? |
| N.B. 212 | 3 v. o. | in | in sich |
| 217 | 12 v. o. | sollen | sollten? |
| 248 | 4 v. u. | vornemlich | vornehmlich |
| 251 | 9 v. o. | Erste | erste |
| 262 | 1 v. u. | st | ist |
| 263 | 1 v. o. | extensiv | extensiv |
| 296 | 8 v. u. | anhangt | anhängt |
| 309 | 1 v. u. | n | in |
| 321 | 4 v. o. | bewunderen | bewundern |
| 322 | 4 v. o. | Emfindungen | Empfindungen |

| Seite | Zeile | für | zu lesen. |
|---|---|---|---|
| 322 | 13 v. o. | Vernunst | Vernunft |
| 329 | 5 v. o. | ideoneis | idoneis |
| 334 | 6 v. o. | das Comma nach Begreifen auszustreichen. | |
| 344 | 7 v. u. | Begierden | Begierde |
| 360 | 4 v. u. | sacilior | facilior |
| 364 | 5 v. o. | Bösen: | Bösen, |
| 366 | 2 v. o. | zn | zu |
| 392 | 7 v. u. | probables | probable |
| 395 | 3 v. u. | distinction | distinctions |
| N.B. 402 | 1 v. o. | Weltlichen | weltlichen |
| 404 | 1 v. o. | einer | Einer |
| 405 | 11 v. o. | nach glaubten ein Comma zu setzen. | |
| 406 | 8 v. o. | daß | das |
| — | 15 v. o. | Masse | Mast |
| 407 | 13 v. o. | können; | können: |
| N.B. 409 | 1 v. u. | dahingehende | dahin gehende |
| N.B. 414 | 6 v. o. | der | den |
| 418 | 1 v. o. | die | Die |
| — | 7 v. o. | als dann | alsdann |
| 430 | 18 v. o. | gäbe | gebe |
| 431 | 5 v. o. | irgend wo | irgendwo |
| 433 | 1 v. o. | Wind; | Wind;) |
| 438 | 16 v. o. | nach gesetzt ein Comma zu setzen. | |
| 446 | 20 v. o. | Methaphysik | Metaphysik |
| 448 | 1 v. o. | nach es das Comma auszustreichen. | |
| 451 | 3 v. u. | keineswegen | keineswegs |
| 453 | 12 v. o. | mir auszustreichen. | |
| 459 | 2 v. o. | derer | deren |
| 462 | 13 v. o. | nach Lust ein Comma zu setzen. | |
| 467 | 2 v. u. | nemlich | nämlich |
| 476 | 1 v. o. | stünde | stände |
| N.B. — | 17 v. o. | leicht | nicht |
| N.B. 480 | 16 v. o. | Unsere Schuld ist diese, | Unser Fehler ist, |

Andere Fehler der Interpunction, wie auch der Orthographie, z. B. müssen st. mußen, accedieren st. accediren, deucht st. däucht, Grenze st. Gränze, hat man hier übergangen, da der aufmerksame Leser sie leicht selbst findet und verbessert.

# David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus.

## Ein Gespräch.

---

La nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les Dogmatistes. — Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme.

PASCAL.

# Vorrede,

zugleich

# Einleitung

in des Verfassers sämmtliche philosophische Schriften.

---

*Εὖ δ᾽ ἡ παροιμία δοκεῖ ἔχειν, τὸ, δὶς καὶ τρὶς τό γε καλῶς ἔχον ἐπαναπολεῖν τῷ λόγῳ δεῖν.*

PLATO PHILEB.

---

Das folgende Gespräch schließt sich dem Werk über die Lehre des Spinoza an. Es erschien im Frühjahre 1787, anderthalb Jahre nach der ersten Bekanntmachung der Briefe an Mendelssohn, und zwey Jahre vor der, mit ansehnlichen Zugaben vermehrten zweyten Ausgabe derselben.

Die in dem Werke über die Lehre des Spinoza von dem Verfasser aufgestellte Behauptung: Alle

menschliche Erkenntniß gehe aus von Offenbarung und Glauben, hatte in der deutschen philosophischen Welt ein allgemeines Aergerniß erregt. Es sollte durchaus nicht wahr seyn, daß es ein Wissen aus der ersten Hand gebe, welches alles Wissen aus der zweyten (die Wissenschaft) erst bedinge, ein Wissen ohne Beweise, welches dem Wissen aus Beweisen nothwendig vorausgehe, es begründe, es fortwährend und durchaus beherrsche.

Um jene angefochtene Behauptung zu rechtfertigen, und die mir wegen derselben gemachten Vorwürfe: daß ich ein Vernunftfeind sey, ein Prediger des blinden Glaubens, ein Verächter der Wissenschaft und zumahl der Philosophie, ein Schwärmer, ein Papist — in ihrer ganzen Ungereimtheit und lügenhaften Blöße darzustellen, wurde das folgende Gespräch geschrieben.

Wie es zu der Zeit seiner Erscheinung, wo der Verfasser zwischen dem noch vorherrschenden System der Leibnitz-Wolfischen Schule (mit deren Anhängern er es vornehmlich zu thun hatte) und der mit Macht sich erhebenden neuen Lehre Kants, mit seinen von beyden abweichenden Ueberzeugungen in

der Mitte stand; wie damals dieses Gespräch in die Denkungsart der Zeitgenossen eingegriffen, und als eine in philosophischer Absicht nicht unbedeutende Erscheinung sich geltend gemacht hat; so mag es auch jetzt noch, nach Maaßgabe der Wahrheit die in ihm ist und seiner geschichtlichen Bedeutsamkeit, bey zwar veränderten, aber noch immer ähnlichen Verhältnissen, sich behaupten und fortwirken.

Wegen dieser geschichtlichen Bedeutsamkeit, der ich keinen Abbruch thun wollte, habe ich mir untersagt, bey der gegenwärtigen neuen Herausgabe meiner Schrift, solche Verbesserungen mit ihr vorzunehmen, die sie ihrer Zeit entrückt und als geschichtliche Urkunde verfälscht hätten. †)

Und warum auch sollte ich verbergen wollen daß ich vor dreyßig Jahren irren konnte, wie ich gegenwärtig nicht mehr irre? Halte ich mich denn etwa von allem Irrthume nun befreyt, und glaube zu dieser Stunde die Wahrheit so ergriffen zu haben, daß hinfort nichts mehr dazu noch davon zu thun seyn werde, weder durch mich selbst noch durch An-

---

†) Einige hinzugekommene Anmerkungen unterscheiden sich von den älteren durch das Zeichen †).

dere? Thoren mögen sich rühmen vor der Menge, daß sie reich seyen und satt und volles Genüge haben; sie mögen dann auch überreden wollen und wirklich überreden die Einfältigen, daß sie niemals in Wahrheit irrten, sondern nur darum so vielfältig sich selbst zu widersprechen schienen, weil es unmöglich ist, daß der höhere Geist sich dem geringeren auf einmal mittheile und ganz offenbare: wir rühmen uns lieber, daß wir unsere Entfernung von einer dem Geiste genügenden Erkenntniß und Wissenschaft des Wahren, durch unser fortgesetztes ernstes Streben nach dem Gewinne dieser Wissenschaft, nur immer tiefer inne geworden sind, zugleich aber und eben damit der Wirklichkeit des Wahren, und in ihm des an sich Guten und Schönen, nur immer gewisser.

Vielleicht aber hat die Schrift selbst, unabhängig von dem, was sie zu ihrer Zeit bedeutet und geleistet hat, in ihrer ursprünglichen Gestalt einen fortdauernden Werth, der durch eingreifende Veränderungen, auch wenn sie mir und manchem andern für Verbesserungen gälten, nur verringert werden könnte. Giebt es gleich für alle nur Einen Weg

zur Philosophie, den Weg der Selbstverständigung, so ist doch eben dieser Eine Weg für jedes reichere und tiefere Gemüth ein anderer. Der Schriftsteller, der durch langes und tiefes Denken neue Ansichten gewonnen hat, ist oft in den Augenblicken der ersten Fülle, die er ganz ungemessen und ungesichtet giebt, am lehrreichsten für die ihm ähnlichen Geister. Er versteht in der Regel sich selbst dann noch nicht ganz; aber eben darum können Andere desto freyer von ihm nehmen, und sogar vielleicht besser sich nach ihm verständigen, als er später sich aus sich selbst zu verständigen im Stande seyn wird.

Was der Verfasser an dem Gespräch Idealismus und Realismus, als einer früheren Arbeit, gegenwärtig auszusetzen findet, besteht darinn, daß in demselben zwischen Verstand und Vernunft noch nicht mit der Schärfe und Bestimmtheit unterschieden wird, wie in den späteren Schriften des Verfassers. So lange dies nicht geschah, blieb er in dem Doppelsinne des Wortes Vernunft, den er, um zu seinem Ziele zu gelangen, nothwendig zuvörderst wegräumen mußte, selbst befangen, und konnte seiner Grundlehre von einer über das Vermögen demon=

strirender Wissenschaft sich erhebenden Kraft des Glaubens, keine recht philosophische Haltung geben.

Es scheint auf den ersten Anblick, als könnte eine scharf bestimmte Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft keine Schwierigkeit haben, da wir sie ja beständig, ohne je dabey zu irren, machen, wenn wir zwischen Thier und Mensch im Allgemeinen unterscheiden. Nie hat jemand von einer thierischen Vernunft gesprochen; einen blos thierischen Verstand aber kennen und nennen wir Alle. Wir erkennen auch in dem blos thierischen Verstande mancherley Stufen. Wie hoch stellen wir nicht den Hund, das Pferd, den Elephanten über den Stier oder die Sau? Näher der Vernunft bringt aber keine dieser Stufen das Thier, sondern alle, das vollkommnere wie das unvollkommenere, entbehren sie in gleichem Maaße, das ist, schlechthin und durchaus.

Warum aber kann es einen blos thierischen Verstand geben, der sogar zuweilen den menschlichen Verstand zu übertreffen scheint, und durchaus keine blos thierische Vernunft? Eine gründliche Erörterung dieser Frage muß die Lösung des Räthsels mit sich bringen.

Das Thier vernimmt nur Sinnliches; der mit Vernunft begabte Mensch auch Uebersinnliches, und er nennt dasjenige, womit er das Uebersinnliche vernimmt, seine *Vernunft*, wie er das, womit er sieht, sein *Auge* nennt. Das Organ der Vernehmung des Uebersinnlichen fehlt dem Thiere, und wegen dieses Mangels ist der Begriff einer blos thierischen Vernunft ein unmöglicher Begriff. Der Mensch besitzt dieses Organ, und nur mit demselben und durch dasselbe allein ist er ein vernünftiges Wesen. Wäre das, was wir Vernunft nennen, nur das Erzeugniß eines auf Sinneserfahrung allein sich stützenden Reflexionsvermögens, so wäre alle Rede von übersinnlichen Dingen nur Geschwätz; die Vernunft, als solche, wäre *grundlos*, ein dichtendes Gedicht. Ist sie aber wahrhaft offenbarend, so wird durch sie ein über den thierischen erhabener, von Gott, Freyheit und Tugend, vom Wahren, Schönen und Guten *wissender*, ein *menschlicher* Verstand.

Ueber dem von der Vernunft erleuchteten Verstande und Willen ist *im Menschen* nichts, auch nicht die Vernunft selbst; denn das Bewußtseyn der

Vernunft und ihrer Offenbarungen ist nur in einem Verstande möglich. Mit diesem Bewußtseyn wird die lebendige Seele zu einem vernünftigen, zu einem menschlichen Wesen.

Gott schreiben wir so wenig Vernunft zu als wir ihm Sinnlichkeit zuschreiben. Er, der Allgenugsame, bedarf keiner Organe. Ihm ist eigenthümlich das vollkommen unabhängige In sich seyn und von sich wissen; der reine allerhöchste Verstand, der reine allmächtige Wille.

Diese Ansichten, die dem Verfasser erst in der späteren Zeit, unter den mancherley Kämpfen um dieselben, vollkommen klar und zu bestimmten Erkenntnissen geworden sind, waren ihm damals, da er das Gespräch über Idealismus und Realismus herausgab, noch durch den Nebel herrschender Vorstellungen getrübt. Mit allen ihm gleichzeitigen Philosophen nannte er Vernunft, was nicht die Vernunft ist: das über der Sinnlichkeit schwebende bloße Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, welches unmittelbar aus sich schlechterdings nichts offenbaren kann. Was aber die Vernunft wirklich und wahrhaft ist: das Ver-

mögen der Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen, mit der vollen Zuversicht zu der objectiven Gültigkeit dieser Voraussetzung, stellte er auf unter dem Namen Glaubenskraft, als ein Vermögen über der Vernunft; welches zu argen Mißverständnissen Anlaß geben, und ihn selbst in unüberwindliche Schwierigkeiten des Ausdrucks und der Darstellung seiner wahren Meynung überhaupt verwickeln mußte.

Ungeachtet dieses Gebrechens fand die damit behaftete Schrift Eingang; verschiedene der besseren Köpfe überzeugten sich durch eigenes weiteres Nachdenken, daß die neue Lehre, weit entfernt das Ansehn der Vernunft schmälern zu wollen, nur die Wiederherstellung desselben in vollem Maaße zur Absicht habe.

Es war nämlich seit Aristoteles ein zunehmendes Bestreben in den philosophischen Schulen entstanden, die unmittelbare Erkenntniß überhaupt der mittelbaren, das ursprünglich alles begründende Wahrnehmungsvermögen dem durch Abstraction bedingten Reflexionsvermögen, das Urbild dem Abbilde, das Wesen dem Worte, die Vernunft dem Verstande unterzuordnen, ja in diesem jene ganz untergehen und

verschwinden zu lassen. Nichts sollte fortan mehr für wahr gelten, als was sich beweisen, zweymal weisen ließe: wechselsweise in der Anschauung und im Begriffe, in der Sache und in ihrem Bilde oder Worte; und in diesem nur, dem Worte, sollte wahrhaft die Sache liegen und wirklich zu erkennen seyn. Da sich nun ein solches zweymal weisen, mit Erhebung des letzten über das erste, als dem Verstande angemessen, der Vernunft aber nicht angemessen zeigte: so wurde diese für untüchtig erklärt, im Reiche der wahren Wissenschaft den Zepter zu führen; man übergab ihn dem Verstande, ließ aber dennoch, was höchst merkwürdig ist, der Vernunft den königlichen Titel und den Schmuck der Krone. Für die nicht einstimmenden Real-rationalisten, die Loyalisten der ächten ursprünglichen Vernunft, wurde von den Anhängern der neuen Dynastie, den bloßen Nominal-rationalisten, der Spottname Gefühls- oder Gemüths-philosophen ersonnen. *)

---

*) Die Gelehrtengeschichte ist voll Trost für diejenigen, welche dergleichen Unglimpf erfahren. Als Newton mit seiner Gravita-

So gieng ehmals die Macht der Merowingischen Könige allmählig in die Hände ihrer Erzhaushälter (majores domus) über. Auch diese herrschten nicht unter dem eigenen, sondern einem andern Namen so lange, bis sie es durch fortgesetztes Uebergreifen endlich dahin brachten, daß dem heiligen Vater die Gewissensfrage vorgelegt werden durfte: wem die Königswürde eigentlich gebühre; ob dem unfähigen Kronerben, oder dem fähigen wirklichen Reichsvorsteher? wo denn der Pabst Zacharias für den letzten entschied.

Zu einer solchen förmlichen und lauten Entscheidung kam es zwar in Absicht der Vernunft und

---

tionslehre ans Licht trat, erhob sich wider ihn das allgemeine Geschrey: er wolle die von Cartesius so glücklich aus der Wissenschaft vertriebenen qualitates occultas wieder in die Wissenschaft einführen, mithin aus einer eben sehend gewordenen sie wieder zu einer blinden machen. Erst nach einem halben Jahre legte sich das Geschrey. —

Solche tiefe Wurzeln hatte in allen Gemüthern die Lehre des Mannes geschlagen, dem nach vollendeter Zergliederung seines Bewustseyns nichts als zuverlässig vorhanden übrig geblieben war, als Ausdehnung und Denken, ohne Substrat weder des einen noch des andern.

des Verstandes nicht; das Wort Vernunft wurde, als königlicher Name, aus der philosophischen Sprache nicht verbannt; man behielt es bey, und ließ ihm sogar äußerlich auch die Bedeutung eines von dem Verstande verschiedenen und über ihn erhabenen Vermögens; innerlich aber verschwand diese Bedeutung, indem man den Gemüthern vorhielt: die Vernunft würde wider die Vernunft seyn, wenn sie sich selbst ohne weiteres (man hieß es blindlings) vertrauen, ein Wissen ohne Beweise (ein grundloses, sagte man) sich anmaaßen, und als unbedingte Autorität über den Verstand erhaben seyn wollte.

Dieses Irrsal hat, von seinem Beginn an mit Aristoteles, in den nachfolgenden philosophischen Schulen sehr verschiedene Gestalten angenommen, bis auf Kant, der den Proteus fesselte, und ihn nöthigte in seiner wahren Gestalt zu erscheinen. *)

---

*) „Aristoteles trennte zuerst vollständig die Formen der Reflexion vom übrigen materiellen Erkennen ab, und gab so das Reflexionsvermögen für sich hin, um damit Versuche zu machen. Sogleich fieng der Irrthum an sich zu zeigen, welcher nur in der

Unbegreiflich ist der Vorwurf, welcher diesem großen Reformator seit kurzem wiederholt gemacht worden ist: er habe, durch eine von ihm zuerst versuchte Er-

---

Deutlichkeit der Verstandes-Erkenntniß das Gesetz der Wahrheit sucht. Man ist seitdem beständig mit mehr oder weniger Selbstthätigkeit geschäftig gewesen, mit dem Reflexionsvermögen allein Philosophie zu machen. Die logische Form der Definitionen, Schlüsse und Beweise, welche nur zur Wiederbeobachtung unserer Erkenntniß dient, sollte hinlangen, um durch sie zur Philosophie zu kommen; ein Verfahren, welches dem ganz gleich kommt, wenn jemand durch das Fernrohr zur Astronomie kommen wollte, ohne einen Himmel den er beobachtete. Nehmen wir nur einige bis vor kurzem als Schwärmer und Narren verrufene Philosophen aus, so ist es der allgemeine Fehler aller Philosophen dieser langen Periode, daß sie mit Hülfe der bloßen logischen Form das System der Metaphysik aus der Logik zu schaffen versuchen, und somit ist eigentlich die ganze Periode der Aristotelischen, Scholastischen und neueren Philosophie bis auf Wolf nichts, als eine Vorbereitung des Wolfianismus als der vollendeten logischen Metaphysik. Selbst die berühmtesten neueren Namen, wie Leibnitz und Spinoza, stehen mit in dieser Reihe. Wenn man nämlich bey ihnen nicht bey der Aufstellung ihrer Dogmen stehen bleibt, sondern in ihren Schriften selbst ihre Verfahrungsart beobachtet, so finden wir überall dieselbe Hoffnung auf den Erfolg bey strenger Anwendung der logischen Methode, und regelmäßiger Ueberbauung der Lehrsätze mit Definitionen und Axiomen. Durch diese logische Methode, welche man zuletzt Anwendung der mathematischen Methode auf Philosophie nannte, hoffte jedermann hier auszukommen." Fries neue Kritik der Vernunft, B. I. S. 201, 202.

hebung der Vernunft über den Verstand, alles in der Philosophie, das Unterste zu Oberst gekehrt und eine Babylonische Sprachverwirrung in derselben verursacht. Das gerade Gegentheil ist der Wahrheit gemäß. Die Babylonische Sprachverwirrung bestand vorher, und hatte zur Ursache, daß man dem Verstande in Wahrheit die Sinnlichkeit allein zum Grunde legte, gemäß dem Aristotelischen Spruche: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu; dennoch aber eine Erkenntniß auch übersinnlicher Dinge erwerben zu können vorgab, blos durch fortgesetztes Abstrahiren und Reflectiren und das Unterste zu Oberst kehren. Das Vermögen, auf solche Weise sinnliche Erkenntnisse, ohne weiteres Zuthun, zu übersinnlichen zu steigern, nannte man Vernunft, und behauptete, es werde kraft dieser Vernunft, mit ihr und durch sie, das An-Sich-Wahre wirklich ergriffen, und eine zuverlässige Wissenschaft desselben zu Stande gebracht.

Kant erschien, untersuchte das Babylonische Gebäude, und that unwidersprechlich dar, daß es mit ihm auf keine Weise zu einem Gipfel, der das Gewölk der Sinnlichkeit durchdringe und das den Erscheinungen Jenseitige berühre, kommen könne. Oder ohne

Gleichniß: er zeigte, „was man für Erkenntniße des „Uebersinnlichen ausgebe, seyen nur durch Negationen „erzeugte Ideen, deren obiective Gültigkeit ewig unerweislich bleiben müsse.“

---

Aber wie denn nun? — Mußte nicht, wenn nach Kants Erörterungen und Beweisen eine wahrhafte und wirkliche Erkenntniß des den Erscheinungen zum Grunde liegenden An- und In sich Wahren durchaus nicht zu gewinnen war, seine Lehre, gleich der Aristotelischen, bey strenger Folgerung, entweder in baaren Materialismus ausgehen, oder auch nicht einen Schatten von irgend einem Wesenhaften und Wahren für die Erkenntniß übrig lassen?

Sie mußte allerdings, that nicht eine in der Philosophie bis dahin unbekannte Macht sich hervor, um es zu verhindern. Der transscendentale Idealismus erschien, und vermittelte alles. Die im Verstande theoretisch untergegangene Vernunft konnte nun, jenseit des Verstandes, praktisch wieder sich erheben, und einen alles Wissen überwiegenden Glauben an das, was über den Sinnen und dem Verstande, ja über der Vernunft selbst ist, einsetzen und gebieten.

Der Fehler des Kantischen Gegenmittels wider den seinen Erörterungen und Beweisen nothwendig sich anhängenden Materialismus ist dessen nur zu große Kräftigkeit. Es reiniget die Sinnlichkeit in solchem Maaße, daß sie, nach dieser Reinigung, die Eigenschaft eines Wahrnehmungsvermögens ganz verliert. Wir erfahren, daß wir durch die Sinne überall nichts Wahres erfahren; folglich auch nicht durch den Verstand, der sich (so will es die Lehre) auf diese Sinnlichkeit allein beziehen soll, und ganz leer und ohne alles Geschäft seyn würde, ohne den durch sie allein ihm gelieferten Stoff. Demnach lässet der transscendentale Idealismus, oder Kantische Kriticismus, durch den die wahre Wissenschaft erst möglich werden sollte, im Gegentheil die Wissenschaft in der Wissenschaft, den Verstand im Verstande, alle und jede Erkenntniß in einem allgemeinen Ungrunde sich verlieren, aus welchem keine Errettung wäre, wenn nicht die blos scheintodte Vernunft jetzt aus ihrem künstlichen Grabe, es mit Gewalt durchbrechend, eigenmächtig wieder hervordränge, sich über die Welt und alles in ihr, glänzender als je zuvor, erhöbe, ausrufend mit siegender Stimme: Siehe, ich mache alles neu!

Das Gespräch über Idealismus und Realismus, welches ein Jahr früher erschien als Kants Kritik der praktischen Vernunft, ziehet nur den ersten, blos theoretischen Theil des Systems, in Betrachtung. Diesem wirft es vor, daß er zum Nihilismus führe, und zwar mit einer solchen allzerstörenden Kräftigkeit dahin führe, daß keine hintennach ersonnene Hülfe das ein für allemal Verlorne wiederbringen könne.

Daß jede Philosophie, welche — dem Menschen ein der sinnlichen Anschauung nicht bedürfendes höheres Wahrnehmungsvermögen absprechend — allein durch fortgesetztes Reflectiren über das sinnlich Anschaubare und die Gesetze der Einbildung desselben in den Verstand, sich von dem Sinnlichen zu dem Uebersinnlichen, von dem Endlichen zu dem Unendlichen zu erheben unternimmt — daß eine jede solche Philosophie, also auch namentlich die Philosophie des unsterblichen Leibnitz, sich nach Oben wie nach Unten zuletzt in ein klares und baares Nichts der Erkenntniß verlieren muß: diese Einsicht hatte in dem Verfasser des Gesprächs über Idealismus und Realismus noch nicht die Deutlichkeit und Vollendung erhalten, die ihm

später, nachdem er sie errungen, den Muth gab, seine ganze Philosophie auf den aus einem wie den Nichtwissen unmittelbar hervorgehenden, in Wahrheit mit ihm identischen festen Glauben zu gründen, welcher so gewiß jedem Menschen inwohnet, als ein jeder Mensch, kraft seiner Vernunft, ein an sich Wahres, Gutes und Schönes, das kein bloßes Nicht-Nichts ist, nothwendig voraussetzt und mit dieser Voraussetzung, und durch sie, erst zum Menschen wird.

Wenn Leibnitz zu dem bekannten, vorhin schon angeführten Aristotelischen Spruch: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, die Einschränkung: nisi ipse intellectus, hinzufügt; so hilft ihm dieses zwar glücklich genug über den gröberen Materialismus und bloßen Sensualismus hinweg; mit Nichten aber wirklich hinauf über die von ihm selbst aufgelöste und dem Nichts gleich gemachte Sinnenwelt, zu einem Uebersinnlichen, wahrhaft Realen.

Was nützt aber eine Erhebung über das Nichtige bloß in das Leere, wo uns Dichtungen statt der Erscheinungen täuschen? Eine solche ist keine

wahrhafte Erhebung, sondern gleicht dem Fliegen im Traume, das nicht von der Stelle bringt. Kant zerstörte diesen Traum, und erhob durch diese That sich über Leibnitz und alle seine andern Vorgänger von Aristoteles an. — Er zerstörte den Traum, indem er (wir müssen es der Wichtigkeit wegen hier noch einmal wiederholen) wider den falschen, das Wachen für Träumen, und das Träumen für Wachen haltenden, wirklich alles auf den Kopf stellenden, bloßen *Nominal*-Rationalismus, auf das bündigste bewies, daß ein nur Begriffe bildendes, *nur über die Sinnenwelt und sich selbst reflectirendes Vermögen*, der *Verstand*, wenn er über das Gebiet der Sinnlichkeit hinaus greife, bloß ins Leere, nach seinem eigenen, sich ins Unendliche nach allen Seiten hinausdehnenden — Schatten greifen könne. *)

---

Da nun aber, dieses lehren, so viel heißt als behaupten: „*Nicht nur alles Uebersinnliche* „*sey Erdichtung, und sein Begriff an In-*

*) S. Kr. d. r. Vnft. S. 790, 791. ferner S. 306, 309.

„halt leer; sondern eben deßwegen, zuletzt „auch alles Sinnliche *)": so muß, folgerecht, diese den Menschen von aller Erkenntniß des Wahren rein abschneidende Behauptung, entweder als gültig angenommen, oder es muß erkannt werden wider sie aus einem höheren Vermögen, welchem sich das Wahre in und über den Erscheinungen, auf eine den Sinnen und dem Verstande unbegreifliche Weise, kund thut.

Auf ein solches höheres Vermögen stützt sich denn die Kantische Philosophie auch wirklich; und nicht nur, wie es scheinen möchte, bloß am Ende, um von ihm einen unentbehrlichen, mit Gewalt sich einfügenden „Schlußstein des philosophischen „Gebäudes zu gewinnen, ohne welchen es „in sich zusammenfallen und in einen von „dem Baumeister selbst geöffneten Abgrund „des Skepticismus hinabstürzen würde" **); sondern auch am Anfange, wo jenes höhere Vermögen den Grund und Eckstein des Gebäudes wirklich

*) S. Kr. d. pr. Vernunft, die Vorrede S. 4, 8, 9, und durchaus.

**) S. Kr. d. pr. Vnft. Vorrede S. 4. u. ff.

legt mit der absoluten Voraussetzung eines Dinges an sich, welches sich weder in den Erscheinungen, noch durch sie, dem Erkenntnißvermögen offenbart, sondern allein mit ihnen, auf eine den Sinnen und dem Verstande unbegreifliche, durchaus positive oder mystische Weise.

Auch wird ausdrücklich schon im ersten, dem bloß theoretischen Theile der Kantischen Vernunftkritik, einer „dem Menschen inwohnenden Erkenntnißkraft „gedacht, die ein weit höheres Bedürfniß fühle, als „bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buch„stabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können; da„her denn die menschliche Vernunft“ (welche diese Erkenntnißkraft ist) „natürlicherweise sich zu Erkennt„nissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß ir„gend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, je„mals mit ihnen congruiren könne, die aber nichts „destoweniger ihre Realität haben, und „keineswegs bloße Hirngespinnste sind“ *).

So in Wahrheit! — Aber eben so in Wahrheit auch, daß die Kantische Lehre mit sich selbst über

---

*) S. Kr. d. r. Vnft. S. 370. ff.

diesen Punkt im Widerspruche ist, da sie eben so unläugbar implicite der Vernunft den Verstand, als explicite dem Verstande die Vernunft unterordnet, wodurch denn wirklich eine Verwirrung entsteht, die man nicht ganz unpassend eine Babylonische nennen kann *)

Wie es geschehen konnte, daß der Tiefdenker Kant auf solche Weise fehlte, und mit sich uneins wurde, ohne es je selbst zu entdecken: dieses ist von mir in der Schrift, von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, auf eine den Ruhm dieses wahrhaft großen Mannes gewiß nicht schmälernde Weise gezeigt worden. Auf jene Schrift ver-

*) Fries bemerkt hierüber in seiner neuen Kr. der Vernunft: „Es habe Kant eine unmittelbare, über allen Irrthum erhabene eigene Erkenntniß der Vernunft zwar überall vorausgesetzt; sie sey ihm aber nie deutlich geworden. — Seine speculative Vernunft sey offenbar nichts als das bloße Schluß = oder Reflexions-Vermögen, welches, als bloßes Instrument der Wiederbeobachtung, natürlich für sich allein nichts zur Erkenntniß geben könne. — Aber auch in der praktischen Vernunft sehe Kant unmittelbar immer nur das, was dem Reflexions-Vermögen gehöre. Aus diesem Grunde bleibe denn auch seine praktische Philosophie und ihr Glaube etwas sehr dunkles; man erfahre auf keine recht bestimmte Weise, warum diese praktische Vernunft mehr als die speculative vermöge“. (S. Neue Kr. d. Vnft. Th. I. 203—206, u. vorher S. 199 ff.)

weisend, will ich hier über die mir eigenthümliche, mit Kant mich veruneinigende qualitative Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand, nur folgende Erinnerungen noch hinzufügen; nicht um Leser, welche nicht verstehen wollen, zum Verstehen zu zwingen; sondern um Andern, welche aufrichtig wünschen nur recht und ganz zu verstehen, und zugleich das Verlangen fühlen, über diesen Gegenstand insbesondere auch mit sich selbst ins Reine zu kommen, die Mühe zu erleichtern.

---

Vollkommen richtig bemerkt Kant in der Einleitung zu der transscendentalen Logik, „daß von den beyden Eigenschaften unseres Gemüths: Sinnlichkeit und Verstand, keine der andern vorzuziehen sey, weil Gedanken ohne Inhalt leer, Anschauungen ohne Begriffe aber blind sind; mithin die Vereinigung beyder Fähigkeiten nothwendig ist, wenn menschliche Erkenntniß werden soll.“ *)

Ich setze hinzu:

Wie der Verstand nicht der Sinnlichkeit vorgezogen werden darf, und die Sinnlichkeit nicht dem Ver-

*) S. Kr. d. r. Vnft. S. 75, 76.

stande, so darf auch nicht die Vernunft vorgezogen werden dem Verstande, noch der Verstand der Vernunft.

Ohne Verstand hätten wir nichts an unseren Sinnen; es wäre keine sie in sich vereinigende Kraft, (auch dem niedrigsten Thiere zu seinem lebendigen Daseyn unentbehrlich:) das sinnliche Wesen selbst wäre nicht.

Eben so hätten wir ohne Verstand auch nichts an der Vernunft: das vernünftige Wesen selbst wäre nicht.

Gleichwohl ist der Mensch über das bloß thierische Wesen erhaben, einzig und allein durch die Eigenschaft der Vernunft. Wenn wir wegsehen von dieser, die Menschengattung von der Thiergattung wesentlich unterscheidenden, jener absolut und ausschließend zukommenden Eigenschaft; so läßt sich die oft wiederholte Behauptung vollkommen rechtfertigen: daß der Unterschied zwischen einem Orang-utang und einem Kalifornier oder Feuerländer viel geringer sey, als der Unterschied zwischen einem Kalifornier oder Feuerländer und einem Platon, Leibnitz, oder Newton.

Es tritt, was diese Behauptung in sich faßt, noch deutlicher hervor, wenn man sie auf folgende

Weise stellt: der Unterschied des vollkommneren Thieres, des Elephanten z. B., oder des Bibers, von dem unvollkommneren, der Auster oder dem Polypen, ist, Stufe des Daseyns gegen Stufe des Daseyns gehalten, auffallend größer, als der zwischen den genannten uncultivirten Menschen, und den genannten vollkommneren Thieren.

So verhält es sich in Wahrheit, und der Mensch ist wirklich nur der Stufe, nicht der Art und dem Wesen nach von dem Thiere unterschieden, wenn er vor demselben weiter nichts zum Voraus hat, als die überlegende Betrachtung; die überlegende Betrachtung nämlich nur eines und desselben mannigfaltigen Sinnenstoffes, welcher auch dem vollkommneren Thiere durch seine Sinnenwerkzeuge zugeführt wird. Der Vorzug des menschlichen Verstandes vor dem thierischen ist dann nur, wie der Vorzug eines mit einem Mikroskop oder Teleskop bewaffneten Auges, vor einem damit unbewaffneten. *)

*) „Alles, was das bewaffnete Auge durchs Teleskop (etwa am Monde) oder durchs Mikroskop (an Infusionsthierchen) entdecket, wird durch unsere bloßen Augen gesehen; denn diese optischen Mittel bringen ja nicht mehr Lichtstrahlen und dadurch erzeugte Bilder ins

Nach meiner Ueberzeugung ist demnach die Frage: Ob der Mensch von dem Thiere der Art nach, oder nur der Stufe nach, durch ein minder oder mehr derselben Kräfte, unterschieden sey? einerley mit der Frage: Ist die menschliche Vernunft nur über den Sinnesanschauungen strebender, auf sie allein in Wahrheit sich beziehender Verstand, oder ein höheres, dem Menschen das an sich Wahre, Gute und Schöne positiv offenbarendes, nicht ihm blos leere objectiv beziehungslose Bilder (Ideen) vorgaukelndes Vermögen?

Das Vorderste: Daß der Mensch von dem Thiere, daß die Vernunft von dem Verstande — nicht der Art sondern nur der Stufe nach, nicht qualitativ sondern blos quantitativ, unterschieden sey; ist im Grunde die Meynung aller Nichtplatonischen Philosophen gewesen, von Aristoteles an bis auf Kant, wie sehr auch ihre Lehrgebäude übrigens von einander abweichen, ja wohl scheinbar bis auf den Grund einander entgegengesetzt seyn mögen.

---

Auge, als auch ohne jene künstliche Werkzeuge sich auf der Netzhaut gemahlt haben würden, sondern breiten sie nur mehr aus, um uns ihrer bewußt zu werden." Kants Anthropologie S. 17.

Kant in dem merkwürdigen, höchst beachtenswerthen letzten Hauptstück seiner Kritik der reinen Vernunft, legt die Aristotelischen Rationalisten und Sensualisten gegen einander auf die Wage, und findet sie beyde an Einseitigkeit und Inconsequenz einander gleich. Ich stimme dem dort gefällten Urtheil vollkommen bey; gebe, mit Kant, dem baaren ungemischten Sensualismus des Epikur, als System, den Vorzug, nicht nur vor dem gemischten Sensualismus des Locke, sondern auch vor dem verstümmelten, und durch diese Verstümmelung mit dem Spinozismus in eins zusammenfallenden (S. Briefe über die Lehre des Spinoza Beil. VI.) Platonismus des Leibnitz. *)

---

Mich scheidet von der Kantischen Lehre das allein, was sie auch von sich selbst scheidet und mit sich uneins

---

*) Aber wie? — darum, weil ich also stimme, beystimme, bekenne und behaupte, soll mir (S. Tennemanns Grundriß der Gesch. der Philosophie, Leipzig 1812) der Beiname eines Misologen, der ärgste der wider einen philosophischen Forscher ersonnen werden kann, mit Recht gebühren?

Mir soll dieser Beiname gebühren, weil ich zu der ächten unentmannten Lehre des alten Platon mich bekenne: dem Platon selbst aber denselben Beinamen zu geben und damit die Beschuldi-

macht, nämlich, daß sie das Daseyn zweyer spezifisch von einander unterschiedener Erkenntnißquellen im menschlichen Gemüth zugleich voraussetzt und bestreitet, wie vorhin gezeigt worden ist; jenes nämlich schweigend und sich selbst unbewußt; dieses ausdrücklich, offenbar und durchaus.

---

gung, daß er dem Aberglauben und der Schwärmerey freyen Spielraum öffne, wider ihn auszusprechen, scheut man sich; obgleich man zugiebt, daß sein Intellectualsystem nicht blos logisch, sondern mystisch (S. Kr. d. r. Vnft. S. 882) sey!

Auch Kant soll nicht mit demselben Beinamen belegt, und damit den Verächtern und Untertretern der Wissenschaft beygezählt werden; obgleich Er zuerst das Unvermögen der Wissenschaft, aus dem Gebiet des Sinnlichen in das Gebiet des Uebersinnlichen theoretisch hinüberzuschreiten, „und den eigentlichen Zweck, in „welchem alle Vernunftbemühungen sich zuletzt „vereinigen müssen, wirklich zu erreichen," vollständig dargethan hat.

„Ich mußte" sagt er, „um für den Glauben Platz zu bekommen, „erst das Wissen aufgeben." — Dieses geleistet, und „den Vorwitz „und die Vermessenheit einer ihre Grenze und wahre Bestimmung „verkennenden Vernunft, die mit Einsicht und Wissen groß „thut, da, wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören, ein für allemal niedergeschlagen zu haben:" darein setzt er sein eigenthümliches Verdienst, seine philosophische Ehre, seinen ganzen Ruhm. — Ohne jene „Aufhebung des Wissens in Absicht alles der Erscheinungswelt Jenseitigen," könnten wir, nach Kants ausdrücklicher Behauptung (S. Vorrede zu der Kr. d. r. Vernft, vornehmlich Vorrede zu der Kr. d. prakt. Vernft.) „Gott, Freyheit, und

Offenbar und ausdrücklich geht die Kantische Lehre von der Behauptung aus, und behält sie bis ans Ende, sie überall bestätigend, bey: daß es außer der sinnlichen Anschauung (der empirischen und reinen) keine andre Erkenntnißquelle gebe, aus welcher der Verstand objectivgültige, seine Erkenntniß wahrhaft erweiternde Begriffe schöpfen könne.

Der Verstand selbst, obgleich ein zweyter Erkenntnißquell genannt, ist in Wahrheit keiner, indem durch ihn Gegenstände nicht gegeben sondern nur gedacht werden. Denken heißt urtheilen. Ur-

---

„Unsterblichkeit auch nicht einmal annehmen (problematisch gelten „lassen), wie dringend auch eine solche Annahme von der Vernunft zu „ihrem nothwendigen praktischen Gebrauch gefodert werde. Die spe„culative oder theoretische Vernunft behielte alsdenn den Primat; „ihrer Voraussetzung müßte die Voraussetzung der praktischen „weichen; Freyheit nämlich, alsgar nicht denkbar, dem sehr wohl „denkbaren, ja als die Nothwendigkeit selbst erscheinenden Naturme„chanismus. — Mit einem Worte, Gott, Freyheit und Unsterblichkeit „müßten entschieden und ohne allen Vorbehalt geläugnet werden."

Ich frage, wenn Kant, weil er also lehrte, dennoch den bittern Vorwurf nicht verdienen soll: daß er „aller Speculation und Theo„rie aus Misologie den Krieg geschworen habe;" — warum soll er mir denn gebühren, da ich von je her nur wider die Möglichkeit einer Metaphysik aus bloßer Logik gestritten, und nie eine Behauptung gewagt habe, die ich nicht philosophisch zu begründen mich auf das ernstlichste bemühet hätte?

theil aber setzt Begriff, Begriff Anschauung zum voraus. Man kann nicht denken ohne zu wissen, daß etwas ist außer dem Denken, dem das Denken gemäß seyn, das es bewahrheiten muß. Giebt es apriorische, die wirkliche Erfahrung selbst bedingende Anschauungen, so kann es auch apriorische, von der wirklichen Erfahrung unabhängige, d. h. ihr vorgreifende Begriffe und Urtheile geben. Ohne alles Gegebene aber, sey es in der reinen oder der empirischen Anschauung, kann der aus dem Grundvermögen des Gemüths, der Einbildungskraft, (nach Kant, s. Kr. d. r. Vnft. S. 677) entspringende Verstand sich nicht entwickeln und zu einem wirklichen Daseyn gelangen. Er ist demnach durch die Sinnlichkeit bedingt, und bezieht mit seinem Denken sich auf dieselbe durchaus nur als Mittel (Kr. d. r. Vnft. S. 33.).

Es kann aber der Verstand, aus Begriffen Begriffe von Begriffen erzeugend und so allmählig hinaufsteigend zu Ideen, leicht die Einbildung gewinnen, daß er, vermöge dieser über den Sinnesanschauungen ihm aufsteigenden bloß logischen Phantasmen, die Sinnenwelt und sich selbst wahrhaft zu übersliegen, und mit seinem Fluge eine von der An=

schauung unabhängige höhere Wissenschaft, eine Wissenschaft des Uebersinnlichen zu erreichen, nicht nur das Vermögen, sondern die entschiedenste Bestimmung habe.

Dieser Irrthum des Verstandes, sagt Kant, wird „durch eine Illusion bewirkt, welche in der Beschaf„fenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens derge„stalt nothwendig gegründet ist, daß auch die schärfste „Kritik sie nicht vertilgen, sondern nur verhindern kann, „daß sie nicht betrüge.“ (Kr. d. r. Vnft. S. 670.)

Hierauf: auf die Enthüllung eines sich selbst betrügenden unächten, die Wissenschaft verfälschenden Rationalismus, ist der ganze theoretische Theil der Kantischen Philosophie gerichtet.

Von Grund aus jenen Selbstbetrug enthüllen, war dasselbe, als ihn von Grund aus und auf immer zerstören.

So wurde für den ächten Rationalismus vorerst „wenigstens ein leerer Platz gewonnen.“ Dieses ist Kants wahrhaft große That, sein unsterbliches Verdienst.

Der gesunde Sinn unseres Weisen aber wehrte ihm sich zu verhehlen, daß dieser leere Platz sich so-

gleich in einen alle Erkenntniß des Wahren in sich verschlingenden Abgrund verwandeln müßte, wenn nicht — ein Gott ins Mittel träte, um es zu verhindern. *)

Hier begegnen sich Kants Lehre und die meine, und es scheint als müßten sie, da sie von hier aus vorwärts ähnliche Resultate gewinnen, auch rückwärts sich zusammenfinden und zu einer und derselben Lehre vereinen können. Dieses aber ist unmöglich wegen der Unversöhnlichkeit der ersten Voraussetzungen, auf welche die eine und die andre sich gründet: die meinige nämlich auf die Voraussetzung, daß Wahrnehmung, im strengsten Wortverstande — sey, und daß ihre Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit, obgleich ein unbegreifliches Wunder, dennoch schlechthin angenommen werden müsse: die Kantische auf die gerade entgegengesetzte, in den Schulen uralte Voraussetzung, daß Wahrnehmung im eigentlichen Verstande — nicht sey; daß der Mensch durch seine Sinne nur Vorstellungen erhalte, die sich auf von diesen Vorstellungen unabhängig und an sich vorhandene Gegenstände wohl beziehen mögen, durchaus aber nichts von dem ent-

*) S. die vorhin schon wiederholt angeführten Vorreden zu d. Kr. d. r. u. d. pr. Vrnft.

halten, was den von den Vorstellungen unabhängig vorhandenen Gegenständen selbst zukommt; daß sein Verstand nur diese Vorstellungen reflectire, so wie das, was Vernunft genannt werde, wieder nur den Verstand; daß mithin das Ergreifen eines Uebersinnlichen oder an und in sich Wahren, ihm unmöglich sey und ewig bleiben müsse.

Unter der Voraussetzung, daß sich die Vorstellungen der äußeren Sinne auf ein unabhängig von ihnen vorhandenes Etwas, Ding an sich genannt, nicht nur beziehen mögen, sondern unzweifelhaft beziehen, werden diese Vorstellungen **Erscheinungen** genannt, und alsdann aus dieser Benennung, (einzig und allein aus ihr) die Nothwendigkeit der Voraussetzung selbst gefolgert, indem es ja offenbar ungereimt seyn würde von Erscheinungen zu reden, ohne anzunehmen, daß etwas sey, was da erscheine (Kr. d. r. Vrft. Vorr. S. XXVI, XXVII). Es soll aber nicht ungereimt seyn von Erscheinungen zu reden und dabey doch zu behaupten, daß sich in ihnen und durch sie durchaus nichts von dem hinter ihnen verborgenen wirklich Wahren, und wahrhaft Wirklichen, dem Erkenntnißvermögen offenbare; nicht un-

gereimt, solchen nur sich selbst darstellenden Vorstellungen, diesen durch- und durch-Gespenstern, den Namen Erscheinungen beyzulegen, obgleich in ihnen sich blos das eigene, nur solche leere Gespenster erzeugende, seltsam wunderliche Gemüth in der That darstellt.

Und in Wahrheit kann nach Kant auch dieses Gemüth nicht einmal sich darstellen, da wir unwissend bleiben, warum wir die reinen Grundgespenster, Raum und Zeit, nothwendig in uns erschaffen müssen, und woher wir, um das, was wir Erkenntnisse nennen, hervorzubringen, gerade an zwölf Stammbegriffe und bestimmt an diese und keine andern gebunden sind. (Kr. d. r. Vft. S. 145, 146).

So führt der Weg der Kantischen Lehre nothwendig zu einem System absoluter Subjectivität, gefällt aber eben deßwegen dem erklärenden Verstande, den man den philosophirenden nennt, und der zuletzt doch nicht erklärt, sondern nur vertilgt; und hat wider sich nur die von diesem Wege abmahnende, nicht erklärende, sondern positiv offenbarende, unbedingt entscheidende Vernunft, oder den natürlichen Vernunftglauben. Der Weg der Jacobischen Lehre, indem er zu einem System absoluter Objectivität eben

so nothwendig führt, mißfällt dem an dem Begreiflichen allein sich haltenden Verstande, (er nennt sich wohl auch die philosophirende Vernunft), und hat für sich nur die nicht erklärende, unmittelbar offenbarende Vernunft, oder den natürlichen Vernunftglauben *).

Widerspräche die Kantische Lehre dem Naturglauben als durchaus täuschend geradezu ins Angesicht, so bliebe sie, wenigstens an dieser Seite, von Widersprüchen frey, und es wäre nicht wider sie zu streiten. Sie geht aber unwidersprechlich von dem Naturglauben an eine unabhängig von unseren Vorstellungen vorhandene materielle Welt aus, und vertilgt ihn nur hintennach durch die Lehre von der absoluten Idealität alles Räumlichen und Zeitlichen, dergestalt, daß man, wie

---

*) Entweder sind alle Erkenntnisse, letzten Ortes, objectiv, d. h. sie sind Vorstellungen von etwas unabhängig von dem vorstellenden Subject Vorhandenen, so daß sie auch in dem göttlichen Verstande anzutreffen seyn müssen, nur nicht auf eine eingeschränkte, endliche, sondern auf eine alle Verhältnisse zugleich umfassende, unendliche Weise; oder es giebt überall keine wahrhaft objectiven Erkenntnisse — keine Welt, keinen Gott. S. Th. I. den 15ten Brief in Allwills Sammlung, wo vielleicht anschaulicher und begreiflicher, als sonst irgendwo in meinen Schriften, hervortritt, was mir die absolute Objectivität bedeute. Ich verweise besonders auf S. 134, 135.

ich früher mich ausgedrückt habe, ohne von dem Naturglauben als einer festen und bleibenden Grundlage auszugehen, nicht in das System hinein, mit ihm aber darin nicht verharren und sich niederlassen kann. Kant hatte sogar späterhin an dem Naturglauben nicht einmal genug: „Es sey ein Scandal der Philosophie „und allgemeinen Menschenvernunft, sagt er, das Da„seyn der Dinge außer uns, — von denen wir doch „den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern „inneren Sinn (dem wir das Ich verdanken) her ha„ben — blos auf Glauben annehmen zu müssen, und, „wenn es jemand einfiele es zu bezweifeln, ihm keinen „genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können *).“ Um diesen Schaden der Philosophie zu heilen, erfand er eine Demonstration, welche, wunderbar genug! die früheren unvollständigen oder halben Idealismen des Cartesius, Malebranche und Berkeley, durch einen ganzen und vollständigen, den Kantischen Universal-Idealismus widerlegte. Es sollte aber dieser vollständige, die Geister- und Körperwelt in gleichem Maaße verflüchtigende Universal-Idealismus, schon

*) Kr. d. r. Vrnft., zweyte Auflage Vorr. S. XXXIX. Anmerkung.

seit den Prolegomenen durchaus nicht mehr Idealismus heißen, sondern — Kritische Philosophie *).

Allem Idealismus überhaupt liegt das Argument zum Grunde, daß die Materie unserer Vorstellungen nur Empfindung, eine Modification unseres Selbstes seyn könne, da es ja unmöglich sey, daß außer uns für sich bestehende Gegenstände durch Auge, Ohr und betastende Hand in die Seele, wie Geräthe in ein Zimmer, einziehen, oder daß ihre Eigenschaften in unser Vorstellungsvermögen hinüber wandern sollten. Wir werden also — angenommen daß unseren Vorstellungen wirklich Gegenstände außer der Vorstellung correspondiren — von diesen blos afficirt, ohne mit solchen Affectionen und durch sie irgend eine Erkenntniß von dem zu erhalten, was die Gegenstände an sich selbst seyn mögen.

Der Kantische Idealismus nimmt den Vorstellungen correspondirende Gegenstände schlechthin an, und will deswegen — Nicht-Idealismus seyn; denn, sagt

---

*) S. Prolegomena S. 71.

er, der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Wesen giebt, und daß die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, nur Vorstellungen in den denkenden Wesen (Einbildungen) sind, denen in der That kein außerhalb diesen (den denkenden Wesen) befindlicher Gegenstand correspondirt *). Dergleichen, fährt er fort, wird keineswegs von mir (dem transscendentalen Nicht-Idealismus) behauptet, sondern das gerade entgegengesetzte, nämlich, daß ohne Du das Ich unmöglich sey **). — „Indem ich beweise, daß selbst die

*) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik S. 62. ff.

**) Dieser einige Jahre früher von dem Verfasser der Briefe über die Lehre des Spinoza zuerst deutlich ausgesprochene, und für alle endliche Wesen gültige Satz: Ohne Du kein Ich, wurde in der zweyten Auflage der Kritik d. r. Vernunft in eine förmliche Widerlegung des Idealismus verwandelt. Später kehrte ihn der Tiefdenker Fichte zum Behuf seines über den Kantischen hinausstrebenden Idealismus um, und bewies vollkommen gründlich wider jenen, daß es eben so unmöglich sey, daß ein Eindruck eine Vorstellung oder sogenannte Erscheinung werde, als daß die Vorstellung oder Erscheinung den Gegenstand selbst (das von der Vorstellung unabhängige An- und in- sich desselben) darstelle. Nun mußte aber die Theorie in den Satz ausgehen: alles Du ist Ich; oder, das absolute Ich allein ist. Dann folgte aber ganz am Ende wieder: alles was ist, ist Nichts. — Denn was wäre wohl eine absolute Subjectivität, oder ein bloßes durch- und durch- Subject? — Dieß

„innere Erfahrung des Ich bin, nur unter Voraus„setzung äußerer Erfahrung möglich ist, vergelte ich „dem Idealismus das Spiel, welches er treibt, umge„kehrt mit mehrerem Rechte". (Kr. d. r. Vnft. S 274. fl. ibid. S. 519.)

Wohl! Aber was ist nun in der That gewonnen mit dieser Umkehrung des Spiels, durch welche dem Cartesianischen Cogito ergo sum, nur ein gleich beschaffenes Cogito ergo es, gegen über zu stehen kommt? Nichts in Wahrheit, als was vorhin schon angezeigt wurde und wir gern noch einmal hier wiederholen, nämlich: An die Stelle der bisherigen halben und darum inconsequenten Idealismen, ein vollständiger und darum durchaus consequenter, beyde Welten umfassender — Universal-Idealismus.

Doch was vor allem hier befremden muß, ist die Behauptung selbst, daß es ein Scandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft seyn würde, wenn es keinen Beweis für das Daseyn unseren

---

entgieng dem scharfsinnigen Manne nicht. Er bewies daher in dem zweyten Theil seiner Philosophie, dem praktischen, daß der theoretische, dessen letztes Resultat nämlich, nicht wahr seyn — dürfe. (Man sehe hierüber vornehmlich Fichte's Bestimmung des Menschen.)

sinnlichen Anschauungen correspondirender, außer dem Vorstellungsvermögen und von ihm unabhängig vorhandener Gegenstände geben sollte; da es doch kein Scandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft ist oder seyn soll — nach demselben Kriticismus — daß wir uns unvermögend bekennen müssen, die Realität der Gegenstände der Vernunftbegriffe, oder die objective Gültigkeit der Ideen: Gottes Daseyn, Freyheit, Substantialität und Unsterblichkeit des eigenen Geistes wissenschaftlich wahr zu machen oder zu beweisen. Also kein Scandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft Jenes offene Bekenntniß eines Unvermögens, von dessen Erkenntniß die Ueberzeugung unabtrennlich ist: Philosophie, als eine über das Nichtige der Sinnenwelt wirklich und wahrhaft hinausführende Wissenschaft, sey unmöglich; also gerade diejenige Wissenschaft, für welche, nach der eigenen mannigfaltig wiederholten Aussage des Kriticismus, wenn sie zu erobern wäre, alle andere Wissenschaften freudig hingegeben werden müßten, indem sie alle ja nur weissagen von dieser, als die da kommen soll, „um uns die Grundlage zu unseren größesten Erwartungen und Aussichten auf die letzten

„Zwecke, in welchen alle Vernunftbemü„hungen sich endlich vereinigen müssen, „zu verschaffen" (Kr. d. r. Vrnft. S. 491.); eine Wissenschaft — um zuletzt in Einem alles zusammen zu fassen — welche nicht aufgegeben werden kann, ohne daß die Vernunft, als überwiesen, daß sie nicht wahrhaft offenbarend, sondern nur bethörend, ein der Wissenschaft ewig bloß leere Gaukeleyen in den Weg stellendes, den Verstand rastlos äffendes und neckendes Vermögen sey, mit aufgegeben werde.

Der Kriticismus begegnet dem Aergerniß und lässet das Befremden nicht entstehen, indem er den Mangel des Beweises für die objective Gültigkeit der Ideen, den der theoretische Theil des Systems in das helleste Licht stellt, in dem praktischen ersetzt durch einen Glauben, der kein bloßer, sondern ein Vernunftglaube ist, und als solcher mit vollem Recht über alles Wissen des (nach dem Kriticismus) nur auf Sinneserfahrung sich beziehenden Verstandes sich erhebt. Diese Erhebung aber mit vollem Rechte des Glaubens über das Wissen, und zwar über ein ihm geradezu widersprechendes gewisses Wissen, würde unmöglich seyn, wenn nicht mittelst des transscenden-

talen Idealismus alles Wissen, als ein wahres objectives Wissen, im voraus schon wäre aufgehoben worden. Demnach ist das wahre Verhalten der Sache dieses: Der Kriticismus untergräbt zuerst, der Wissenschaft zu Liebe, theoretisch die Metaphysik; dann — weil nun alles einsinken will in den weit geöffneten bodenlosen Abgrund einer absoluten Subjectivität — wieder, der Metaphysik zu Liebe, praktisch die Wissenschaft.

Ihrem Geiste nach aber ist die Glaubenslehre, welche Kant an die Stelle der von ihm zerstörten bisherigen Metaphysiken treten läßt, eben so wahr als sie erhaben ist. Es sind Triebe im Menschen und es ist in ihm ein Gesetz, welche unablässig ihm gebieten, sich mächtiger zu beweisen als die ihn umgebende und ihn durchdringende Natur. Es muß demnach ein Funken von Allmacht, als das Leben seines Lebens, in ihm glühen; oder Lüge ist die Wurzel seines Wesens. Sich selbst erkennend, müßte er im letzteren Falle, in sich selbst, verzweifelnd untergehen. Ist aber Wahrheit in ihm, dann auch Freyheit, und es quillt ihm aus seinem Wollen das wahrhafteste Wissen. Sein Gewissen offenba=

ret ihm, daß nicht eine, nach Gesetzen eiserner Nothwendigkeit ewig nur sich selbst umwandelnde, Natur das Allmächtige sey, sondern daß über der Natur sey ein Allmächtiger, dessen Nachgebild der Mensch ist.

---

Auf Gott schauend schaffet der Mensch in sich ein reines Herz und einen gewissen Geist; außer sich Gutes und Schönes: schaffende Freyheit ist also kein erdichteter Begriff; ihr Begriff ist der einer Vorsehungs- und Wunderkraft, wie der Mensch solche in seiner vernünftigen Persönlichkeit durch sich selbst inne wird; wie solche überschwänglich seyn muß in Gott, wenn die Natur von ihm, und nicht er von der Natur ausgegangen ist; ein Nachtgebild der Phantasie, das der Tag der Wissenschaft zerstreut.

Allmacht ohne Vorsehung ist blindes Schicksal, und Freyheit und Vorsehung sind von einander unzertrennlich; denn was wäre Freyheit ohne Wissen und Wollen, und was ein Wille, dem die That vorhergienge oder welcher nur die That begleitete?

Obgleich nun ein unüberwindliches Gefühl —

das Zeugniß der Wahrnehmung durch Vernunft — uns nöthigt, Freyheit und Vorsehung dem Menschen beyzumessen, vermeiden wir dennoch schwer, sie in der Reflexion ihm später wieder abzusprechen, ja sie überall zu läugnen. Beyde sind nämlich dem Verstande durchaus unbegreiflich, scheinen sonach unmöglich. Begreiflich ist nur ein Vorhersehen aus Erfahrung, nicht wesentlich verschieden von einer auch bey Thieren anzutreffenden Erwartung ähnlicher Fälle, keine Vorsehung im eigentlichen Verstande. Begreiflich ist nur eine Freyheit, welche das Weltgesetz der Causalverknüpfung über sich hat, eine mechanisch nachbildende, einem allgemeinen (gleich viel ob dynamischen oder atomistischen) Triebwerk folgende Thätigkeit, keine selbst und mit Absicht hervorbringende, ursprünglich Werke und Thaten beginnende, sonach einzig des Namens würdige, Freyheit.

Die Annahme einer wirklichen und wahrhaften Vorsehung und Freyheit, nicht nur in dem höchsten sondern in jedem vernünftigen Wesen, und die Behauptung, daß diese zwey Eigenschaften sich einander gegenseitig voraussetzen, ist das, was meine Philo-

sophie von allen andern, seit Aristoteles bis auf diesen Tag entstandenen, Philosophien unterscheidet.

Was ich zur Rechtfertigung der philosophischen Anerkennung des Wunders der Vorsehung und Freyheit in meinen verschiedenen Schriften vorgetragen habe, ist von keinem meiner anders gesinnten Zeitgenossen einer förmlichen Erörterung und Prüfung gewürdiget worden; denn alle urtheilten wohl in ihrem Herzen, die von mir bezeichnete Freyheit sey nichts als das leidige Ungefähr; die absolute Zufälligkeit: und wer freylich dieses offenbare Unding zum Grunde der Philosophie machte, würde nicht nur keine Aufmerksamkeit verdienen, sondern mit Recht verspottet werden. Daß ihnen selbst aber, den auf solche Weise Urtheilenden, nichts übrig bleibe zum Begründen als eine blinde Nothwendigkeit, das Unding eines unendlichen Naturmechanismus, wollten sie nicht erkennen, wenigstens nicht gestehen.

So stand die Sache vor dreyßig Jahren; so steht sie noch. Man will weder mit mir eine wunderkräftige Wirksamkeit mit Vorsehung (was ich Freyheit nenne) als ein Oberstes und Erstes, als das absolut beginnende, annehmen, noch mit Spinoza

und anderen Philosophen nach und vor ihm sich zum Fatalismus ausdrücklich und durchaus folgerecht bekennen *). Jenes nicht, weil der auf den Grundsatz der Causalverknüpfung sich durchaus stützende Verstand in dem Entgegengesetzten des Nothwendigen nur ein wüstes Ungefähr erblicken kann; dieses nicht, weil der Satz: „alles was geschehe und gethan werde, geschehe und werde gethan nach einer allgemeinen Nothwendigkeit der Natur“, das Gewissen und alle menschlichen Gefühle wider sich hat, indem mit ihm alle Zurechnung und Beymessung von Thaten und Werken, so wie die Persönlichkeit selbst, zu nichts werden. **)

---

*) Dem Spinoza, sagt Aenesidemus Schulze (Encyklopädie der philos. Wissenschaften S. 62), muß man zum wenigsten nachrühmen, daß er sich unumwunden über den Wahn, der Mensch sey frey, und könne sittlich gut und böse handeln, desgleichen über die Absicht erklärt habe, mit der Ethik eine durch sein System nothwendig gemachte Verwandlung derselben in eine Physik vorzunehmen. S. Epistolae ad B. d. S, et auctoris responsiones; ep. LXII. — Tractatus theoloico-politicus, cap. XVI.

**) „Wenn alles, was wird, vom Größten bis zum Kleinsten, und in der Geisterwelt eben sowohl als wie in der Körperwelt durch das Wesen des Absoluten determinirt ist; so sind die Vorstellungen von der Freyheit und Spontaneität unseres Geistes, und von einem Verdienste und einer Schuld in

Ich weiß, welche sonderbare Hülfe in dieser Noth man hie und da ergreift. Man läßt die Vernunft ursprünglich blind seyn, und nennt sie in diesem Zustande die absolute; identificirt sie dann mit der Nothwendigkeit, so daß diese nun als eine insgeheim vernünftige sich darstellt, und schafft so flugs das anstößige blinde Schicksal, die vernunftlose Nothwendigkeit aus dem Wege.

„Sind," spricht man, „wie jeder eingesteht und alle Sprachen bezeugen, die Begriffe des Vernünftigen und Nothwendigen gleichbedeutende Begriffe, ist jenes nur die Abspiegelung, die in der Reflexion hervorgehende Vorstellung von diesem: so können die Begriffe des Nothwendigen und Freyen unmöglich entgegengesetzte, sich wechselseitig aufhebende Begriffe seyn. Offenbar fallen dann die Begriffe des Freyen, des Vernunftgemäßen und des Nothwendigen in dem einen Begriffe des Unbedingten oder der ewigen Wesenheit der

Ansehung seines Handelns, eine Lüge, womit wir uns selbst hintergehen, und so ist das Thun und Lassen jedes menschlichen Ungeheuers göttlich, woran nur Unvernunft oder Kurzsichtigkeit etwas tadelnswürdiges finden kann. (Encyklopädie d. philos. Wissenschaften v. Gottl. Ernst Schulze, S. 61, 62.)

Dinge und der ewigen Urkraft in dieser Wesenheit zusammen; das Freye schwebt dann nicht mehr, wie so viele kindisch geträumt haben, und wohl hie und da noch träumen, als Schöpfer über der Natur, sondern es liegt als das allein wahre Seyn ihr nur zum Grunde.“

Ich will nicht fragen: wie aus diesem Freyen, das, wie sie sagen, nicht als Schöpfer über der Natur schwebt, sondern als das allein wahre, das unbedingte Seyn ihr nur zum Grunde liegt, und das mit der ewigen Wesenheit der Dinge und mit der ewigen Urkraft in dieser Wesenheit Eines und Dasselbe ist, so wie auch Eines und Dasselbe mit der Vernunft, aber nur der absoluten, die wieder Eines und Dasselbe ist mit der Nothwendigkeit; beyde blind, aber diese jene leitend und ihr vorangehend unfehlbaren Trittes bey dem großen Werke der Entwickelung des Dinges aus dem Unding — ich will nicht fragen: wie aus diesem Freyen irgend etwas denkbar hervorgehen oder sich entwickeln möge, da ihm, dem unwandelbaren Ewigen, das Erzeugen eben so entschieden widerspricht, als das Erzeugtworden seyn? — sondern bemerken will ich nur dies Eine: daß nach dieser Lehre die Macht offenbar

das ursprünglich Beginnende ist; eine Macht, über welcher keine andere ist, welcher also auch Erkenntniß, Weisheit und Güte, (selbst angenommen daß sie als Keime in ihrem Grunde, der Allwesenheit, verschlossen wären,) wenigstens nicht vorwalten und sie leiten können. Eine Macht aber, über welcher keine andere ist, und der nicht Erkenntniß, Weisheit und Güte regierend vorwalten, ist blindes Schicksal, und wird auf keine Weise dadurch, daß man sie mit dem Wortschalle einer absoluten Vernunft und Freyheit zu- oder vorbenamt, zu einem wahrhaft vernünftigen, mit Freyheit waltenden Wesen; das heißt: es wird dadurch nicht das Schicksal zu einem Gott.

Was, im Gegensatze mit dem Schicksale, den Gott zu einem wahren Gotte macht, heißet Vorsehung. Nur wo sie ist, da ist Vernunft, und wo Vernunft ist, da ist auch sie. Sie selbst ist der Geist, und nur dem, was des Geistes ist, entsprechen die sein Daseyn verkündenden Gefühle der Bewunderung, der Ehrfurcht, der Liebe. Wohl können wir von einem Gegenstande urtheilen, daß er schön sey oder vollkommen, ohne vorher zu wis-

sen wie er also wurde, ob mit oder ohne Vorsehung; aber die Macht, die ihn werden ließ, können wir nicht bewundern, wenn sie gedankenlos, ohne Absicht und Vorsatz, nach Gesetzen einer bloßen Naturnothwendigkeit ihn hervorbrachte. Selbst die Herrlichkeit und Majestät des Himmels, die den noch kindlichen Menschen anbetend auf die Knie wirft, überwältigt nicht mehr das Gemüth des Kenners der Mechanik, welche diese Körper bewegt, in ihren Bewegungen erhält, ja sie selbst auch bildete. Nicht vor dem Gegenstande erstaunt er mehr, ist dieser gleich unendlich, sondern allein vor dem menschlichen Verstande, der in einem Copernicus, Gassendi, Kepler, Newton und Laplace, über den Gegenstand sich zu erheben, durch Wissenschaft dem Wunder ein Ende zu machen, den Himmel seiner Götter zu berauben, das Weltall zu entzaubern vermochte. *)

---

*) „Newton gab den festen durchaus verständlichen Grundgedanken, durch welchen die noch geheimnißvolle Lehre Keplers in eine durchaus klare Mechanik des Himmels verwandelt wurde, wie wir sie jetzt in Laplaces unsterblichen Werken besitzen, — wo wir nicht nur alle Begebenheiten für Vergangenheit und Zukunft aus Einem Grundgesetz (dem Grundgesetz der Gravitation) begreifen lernen,

Aber auch diese Bewunderung, die alleinige des menschlichen Erkenntnißvermögens, würde verschwinden, wenn es einem künftigen Hartley, Darwin, Condillac oder

---

sondern selbst mit vielem Vertrauen dem Lehrer in den Vermuthungen über die erste Ausbildung des Planetensystems folgen können."

„Man erwiedert wohl hierauf: Ihr erklärt alles aus eurer allmächtigen Gravitation, aber welches Ursprungs ist denn diese? Darauf antworte ich: Das eben wissen wir sehr wohl! Sie ist des uralten blinden Schicksals Erbtochter: Größe, Zahl und Maaß sind ihre Diener, ihr Erbtheil aber ist eine Welt ohne Gott, die keines Gottes bedarf."

„Wenn der große Sternkundige Lalande die Gottheit läugnete, in den Himmeln keinen Gott, in den Bewegungen der Gestirne keinen Finger Gottes finden konnte, so müssen wir dem Gedankengange seines Verstandes Recht geben. Jene hohe Ordnung und Zweckmäßigkeit ist ja eben nur das Erzeugniß eines strengen Mechanismus nothwendiger Naturgesetze, dort oben ist ein geistlos blindes Schicksal der unumschränkte Gebieter seiner Welt."

„Ich aber berufe mich auf die Wahrheit des Spruches beym Johannes: nur im Geist sollen wir die Gottheit verehren. Nur in dem, was unsere Wissenschaft dem Geiste ist, können wir ihre Würde finden. Es kann nur der die Ordnung der Welt Zweckmäßigkeit nennen, der den Glauben an die Zwecke hinzubringt. Die wahre Deutung des Weltlaufes auf seine Zwecke liegt weit einfacher im Gefühl des Menschen. — Unter Maaß und Zahl birgt sich der unendliche Geist nicht! das Spiel mit Zahlen ist ein leichtes Spiel — seine Freude nur Freude des gefangenen Geistes am Klirren seiner Ketten."

S. Populäre Vorlesungen über die Sternkunde von J. F. Fries. S 225, 227, 18, 16.

Bonnet wirklich gelänge, uns eine Mechanik des menschlichen Geistes vor Augen zu legen, die eben so allumfassend, begreiflich, einleuchtend wäre, als die Newtonische des Himmels. Wir würden dann weder Kunst noch hohe Wissenschaft, noch irgend eine Tugend mehr wahrhaft und besonnen ehren, sie erhaben finden, mit Anbetung sie betrachten können. *)

Aesthetisch zu rühren, und selbst ein bis zum Entzücken gehendes Wohlgefallen im Gemüth zu erregen, würden zwar auch dann noch die Thaten und Werke der Heroen des menschlichen Geschlechts — das Leben eines Sokrates und Epaminondas, die Wissenschaft eines Platon und Leibnitz, die dichterischen und plastischen Darstellungen eines Homer, Sophokles und Phidias — vermögen; eben so, wie auch den ausgelerntesten Schüler eines Newton oder Laplace der sinnli-

*) Dr. Hartley looked forward to an aera, „when future gene„rations shall put all kinds of evidences and inquiries into ma„thematical forms: reducing Aristotle's ten categories and bi„shop Wilkin's forty summa genera, to the head of quan„tity alone, so as to make mathematics and logic, natural „history and civil history, natural philosophy and philosophy „of all other kinds coincide omni ex parte.“ V. Account of the life and writings of Thomas Reid, by Dugald Stewart. Edinburgh, 1803, p. 126.

che Anblick des Sternhimmels noch zu rühren und sein Gemüth erfreulich zu bewegen im Stande ist; nur dürfte alsdann nach dem Grunde einer solchen Rührung nicht gefragt werden, denn die Besinnung antwortete unfehlbar: du wirst kindisch nur bethört, behalte einmal, daß Bewunderung überall nur der Unwissenheit Tochter ist.

---

Nicht eine, alle Wunder vertilgende, Wissenschaft, sondern ein neben der Wissenschaft bestehender, ihr unüberwindlicher Glaube an ein Wesen, welches nur Wunder thun kann, und auch den Menschen wunderkräftig schuf; der Glaube an Gott, Freyheit, Tugend und Unsterblichkeit, ist das Kleinod unseres Geschlechts; er ist das unterscheidende Merkmal der Menschheit; er ist, dürfte man sagen, die vernünftige Seele selbst, und deßwegen nicht nur älter als alle von Menschen erfundene Systeme und gelehrte Künste, sondern auch, als eine Kraft unmittelbar aus Gott, über sie alle wesentlich erhaben. Glaube ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geiste des Menschen. Könnten wir diesen Glauben in ein Wissen verwandeln, so würde in Erfül-

lung gehen, was die Schlange im Paradiese der lüsternen Eva verhieß: wir würden seyn wie Gott.

In dem Zustande eines noch unausgebildeten Verstandes, worin oft ganze Völkerschaften lange beharren, zeigen sich Wissen und Glauben, die Zuversicht zu dem was man siehet, und die noch festere und innigere zu dem, was man nicht siehet, dergestalt vermischt, daß sich aus diesem Zustande der Vermischung alle die befremdenden Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit: der rohe und verfeinerte Fetischismus, der Thier- und Gestirndienst, die unzähligen Gattungen der Idololatrie und des Aberglaubens, die Menge ungereimter und widersprechender Systeme — sattsam erklären lassen. Das vernunftlose Thier, unfähig der Religion, ist auch unfähig des Aberglaubens und des Götzendienstes.

So wie sich im menschlichen Bewußtseyn die Wahrnehmungen des Sinnlichen von den Vernehmungen des Uebersinnlichen mit Klarheit zu unterscheiden anfangen, so beginnt Philosophie. Dunkel geschieht diese Unterscheidung auch schon im Kinde, das, noch in der Wiege, lallend Rede schon versucht und, wie die Mütter sprechen, mit den Engeln lächelt; aber

Jahrhunderte verfließen, ehe ein Anaxagoras erscheint, welcher dem in seiner wissenschaftlichen Entwickelung so lange der Natur allein zugewandt gebliebenen Verstande den Weg einer höheren Entwickelung öffnet, den Weg der Erkenntniß eines über der Natur waltenden Geistes, einer schaffenden Intelligenz.

Die der Natur allein zugewandte Wissenschaft vermag wohl aus blos eigenen Mitteln den Aberglauben, welcher Afterglaube ist, allmählig zu vertilgen; sie vermag aber nicht zu hindern, daß mit dem Aberglauben auch der ächte Glaube sich verliere.*) Dennoch gehet dieser nicht verloren, sondern richtet neben der Wissenschaft, und ihr im Angesichte, sich nur höher auf; es entstehet eine über die Naturlehre sich erheben=

*) „Die Fortschritte in der Physik machen, damit diese nicht „übermüthig werde und die Vernunft durch den Verstand „entthrone, die Metaphysik nöthig. — Die Absicht der Meta„physik aber ist, dem Uebergange aus der Sinnenwelt zum Ue„bersinnlichen Sicherheit zu verschaffen, — und ihre Endabsicht „die Beantwortung der Fragen: Mit welchen Eigenschaften ist das„jenige Wesen zu denken, worauf die Welt, als auf den höchsten „Grund davon, bezogen werden muß? und, von welcher Beschaffen„heit ist der Zusammenhang, der zwischen jener und diesem Statt findet?". s. Encyklopädie d. phil. Wissenschaften v. G. E. Schulze. S. 71, 47, 52.

de, den Naturbegriff durch den Freyheitsbegriff einschränkende, eben damit aber den Verstand wahrhaft erweiternde Lehre: Philosophie in Platons Sinne.

Wie jedes andere System von Erkenntnissen, so erhält auch die Philosophie ihre Form allein von dem Verstande, als dem Vermögen überhaupt der Begriffe. Ohne Begriffe ist kein Wiederbewußtseyn, kein Bewußtseyn von Erkenntnissen, folglich auch keine Unterscheidung und Vergleichung, Trennung und Verknüpfung, kein Wägen, Erwägen und Würdigen derselben, mit einem Wort keine wirkliche Besitzergreifung von irgend einer Wahrheit möglich. Den Inhalt hingegen der Philosophie, den ihr eigenthümlichen, giebt allein die Vernunft, „das „Vermögen nämlich einer von der Sinnlichkeit unab„hängigen, ihr unerreichbaren Erkenntniß.“*) Die Vernunft schafft keine Begriffe, erbaut keine Systeme, urtheilet auch nicht, sondern ist, gleich den äusseren Sinnen, blos offenbarend, positiv verkündend.

*) Grundsätze der allg. Logik von Schulze §. 2. Anm. 12.

Dieß vor allem anderen ist fest zu halten: Wie es eine sinnliche Anschauung giebt, eine Anschauung durch den Sinn, so giebt es auch eine rationale Anschauung durch die Vernunft. Beyde stehen als eigentliche Erkenntnißquellen einander gegenüber, und es läßt sich eben so wenig die letztere aus der ersteren, als die erstere aus der letzteren ableiten. Eben so stehen beyde zu dem Verstande, und in so fern auch zu der Demonstration, in gleichem Verhältniß. Der sinnlichen Anschauung entgegen gilt keine Demonstration, indem alles Demonstriren nur ein Zurückführen des Begriffes auf die ihn bewährende (empirische oder reine) sinnliche Anschauung ist: diese ist in Beziehung auf Naturerkenntniß das Erste und Letzte, das unbedingt Geltende, das Absolute. Aus demselben Grunde gilt auch keine Demonstration wider die rationale oder Vernunftanschauung, die uns der Natur jenseitige Gegenstände zu erkennen giebt, d. h. ihre Wirklichkeit und Wahrheit uns gewiß macht.

Wir müssen den Ausdruck Vernunft-Anschauung gebrauchen, weil die Sprache keinen andern besitzt, um die Art und Weise anzudeuten, wie dem

Verstande das den Sinnen Unerreichbare in überschwänglichen Gefühlen allein, und doch als ein wahrhaft Objectives — das er keinesweges blos erdachte — zu erkennen gegeben wird.

Wenn jemand spricht, er wisse, so fragen wir mit Recht, woher er wisse? Unvermeidlich muß er dann am Ende auf eins von diesen beyden sich berufen: entweder auf Sinnes-Empfindung, oder auf Geistes-Gefühl. Von dem, was wir wissen aus Geistes-Gefühl, sagen wir, daß wir es glauben. So reden wir Alle. An Tugend, mithin an Freyheit, mithin an Geist und Gott, kann nur geglaubt werden. Die Empfindung aber, die das Wissen in der sinnlichen Anschauung (genannt das eigentliche Wissen) begründet, ist so wenig über dem Gefühle, welches das Wissen im Glauben begründet, als die Thiergattung über der Menschengattung, die materielle Welt über der intellectuellen, die Natur über ihrem Urheber ist.*)

---

*) „Es gehört aber kein gemeiner Verstand dazu, einzusehen, „wie das Höhere im Menschen, die Vernunft, der Sinnlichkeit „entgegen steht, und wie das eigentliche Denken im Innersten „des Gemüths, nicht mit einer Verwandlung sinnlicher Vorstel-

Und so gestehen wir denn ohne Scheu, daß unsere Philosophie von dem Gefühle, dem objectiven nämlich und reinen, ausgeht; daß sie seine Autorität für eine allerhöchste erkennt, und sich, als Lehre von dem Uebersinnlichen, auf diese Autorität allein gründet.

Das Vermögen der Gefühle, behaupten wir, ist im Menschen das über alle andere erhabene Vermögen; dasjenige, welches allein ihn von dem Thiere specifisch unterscheidet, ihn der Art, nicht blos der Stufe nach, d. i. unvergleichbar über dasselbe erhebt; es ist, behaupten wir, mit der Vernunft Eines und Dasselbe; oder wie man auch mit Fug sich ausdrücken könnte: Es gehet uns das, was wir Vernunft nennen und über den bloßen, der Natur allein zugewandten Verstand erheben, aus dem Vermögen der Gefühle einzig und allein hervor. Wie die Sinne dem Verstande in der Empfindung weisen, so weiset

---

„lungen in Begriffe, sondern mit einer Erhebung des Gemüths über die sinnliche Vorstellung, und eben deswegen mit einem Gefühle anfängt, das ganz anderer Abkunft „ist, als alle sinnliche Vorstellungen. Das doppelsinnige Wort Gefühl ist hier ein Nothbehelf in Ermanglung eines andern, das „wir umsonst in einer Sprache suchen, die nicht von Philosophen „erfunden wurde.“ (Göttingische gelehrte Anzeigen 1809. St. 207.)

ihn die Vernunft im Gefühle. Die Vorstellungen des im Gefühle allein Gewiesenen, nennen wir Ideen.

Verstand, in einem gewissen Maaße, besitzen auch die Thiere, und müssen alle lebendige Wesen besitzen, weil sie ohne verknüpfendes Bewußtseyn, welches die Wurzel des Verstandes ist, keine lebendige Individuen seyn können; des mit der Vernunft identischen Vermögens der Gefühle aber, des unkörperlichen Organs für die Wahrnehmungen des Uebersinnlichen, entbehren sie durchaus.

Wenn wir von einem Menschen sagen, er sey ohne alles Gefühl; so setzen wir ihn damit nicht bloß dem Thiere gleich, sondern stoßen ihn noch unter dasselbe tief hinab, indem wir annehmen müssen, er habe, da er, als Mensch, von Natur damit begabt gewesen, es nur freywillig von sich thun können. Deswegen können wir Thiere, obgleich der Erkenntniß des Guten, des Wahren und Schönen durchaus unfähig, dennoch lieben, und mit ihnen wirklich in eine Art von freundschaftlichem Verhältniß treten; den Menschen aber, jener Erkenntniß nicht unfähig sondern ihr widernatürlich nur entfremdet, betrachten wir, entweder als eine ekel-

hafte Mißgeburt, nur mit Grauen, oder als ein satanisches Wesen, nur mit Entsetzen und Abscheu.

Also noch einmal: das Vermögen oder Unvermögen der Gefühle unterscheidet zwischen Thier und Mensch. Wo Vernunft nicht ist, da sind auch keine objective, etwas außer ihnen selbst dem Bewußtseyn unmittelbar darstellende Gefühle; wo solche Gefühle sind, da ist unfehlbar auch Vernunft; da offenbaren sich und treten thätig hervor, Freyheit, Tugend, Gotteserkenntniß, Weisheit und Kunst.

---

Es erheben und vereinigen sich aber wider die Lehre von den Vernunftanschauungen, oder den reinen Gefühlen und ihrer Objectivität, alle diejenigen, die ein für allemal nicht wissen wollen von einem gewissen Geiste, der unmittelbar in alle Wahrheit leite, sondern nur von einem gewissen Buchstaben, ohne welchen der Geist überall nichts nütze sey, und der, in seiner Vollkommenheit, den Geist sogar entbehrlich mache, oder den eigentlichen allein gewissen Geist erst erzeuge, und dann auch eingebe. Diesen Buchstaben nennen sie die Wissenschaft.

Was Ihr den gewissen Geist nennet, sprechen zu uns diese Männer, ist der ungewisse, ein Irrlicht, ein Verführer. Prüfet die Geister! das heißt, versuchet sie am Buchstaben, ob sie diesen annehmen, vollkommen in ihn eingehen mögen; trauet keinem, der bey dieser Probe zurückweicht und, anstatt leibhaftig zu erscheinen, sich davon macht. Lasset ihn fahren, saget ihm ab, und trachtet nur immer eifriger dem Wesen nach, das allein im Worte, dem Worte nach, das allein durch den Buchstaben, von ihm und mit ihm ist.

Nicht durchaus verwerflich ist die Rede dieser Männer, und wir müssen billig das Wahre in ihr von dem Unwahren scheiden. „Ohne Wort keine „Vernunft — keine Welt.“ — Am Anfang war das Wort, verkündet eine heilige Stimme; doch nicht abbrechend mit dieser Verkündung, sondern also fortfahrend: Und das Wort war bey Gott, und Gott war das Wort. Darin nun irren die Männer, die eben wider uns geredet haben, daß sie den Vater erzeugt werden lassen von dem Sohne, das Wort von dem Buchstaben, da es ja, meinen sie, offenbar aus Buchstaben nur zusammengesetzt, diese

mithin vor ihm gewesen seyn müssen. Das also erschaffene Wort erzeuget ihnen dann erst den Verstand, dieser hierauf, zuletzt und am Ende, die Vernunft. So kehret sich alles um; es giebt keinen Geist mehr, der in ihm selbst wäre, sondern nur Seelen von Leibern oder lebendige körperliche Wesen, und wie der Leib, so nur jedesmal und überall die Seele.

Dieses verkehrte Einbilden kann der Verstand, wenn er mehr nicht ist und seyn will als ein Reflexionsvermögen sinnlicher Anschauungen, ein Vermögen des Absonderns und Wiedervereinigens in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, gestellt auf jenen einzigen Grund, nicht abwehren; denn die ihn selbst erzeugende Reflexion ist ihrem Wesen nach umkehrend. In der Reflexion oder dem Verstande erscheinen vor den einzelnen Wesen, als sie erzeugend, die Arten, vor den Arten die Gattungen; in der Reflexion geht überhaupt alles Besondere hervor aus dem Schooße eines schöpferischen Allgemeinen, so daß durchaus die Wirklichkeit, das Reale selbst, nur als hinzu kommende Eigenschaft dem Dinge folgt, ein Complementum possibilitatis, ein inhaltloser Be-

griff, ein leeres Wort. Deßwegen hat der der Sinnenwelt allein zugekehrte Verstand sich selbst als das Vermögen definirt, das Besondere im Allgemeinen zu erkennen durch — Begriffe, und nimmt, diese Krone sich aufsetzend, den Zunamen Vernunft an. Immer weitere Begriffe bildend gewinnt diese Vernunft zuletzt den unendlich weiten eines All = Einen, den Ungedanken eines durchaus unbestimmten, zugleich einfachen und zwiefachen — unendlichen Wesens: einerseits nämlich einer durchaus unbestimmten unendlichen Materie, aus der sich eine Unendlichkeit endlicher bestimmter materieller Wesen, alle Körper mit ihren verschiedenen Eigenschaften physisch entwickeln; und andrerseits eines durchaus unbestimmten unendlichen, in seiner Unendlichkeit von sich nicht wissenden Denkens, aus welchem die Seelen zu den Leibern hervorgehen, jede zu jedem nothwendig sich gesellend. Nothwendig, weil die unendliche Materie und der unendliche Geist miteinander nur Ein und dasselbe Wesen ausmachen. Jede aus dem Wesen aller Wesen — dieses Systems (der absoluten Identität des Seyns und Bewußtseyns) entsprungene Seele,

ist und kann nur seyn, der unmittelbare Begriff oder das Leben eines Leibes, mit ihm entstehend, sich entwickelnd und vergehend — doch nicht also vergehend, daß nicht von ihnen auch gesagt werden könnte, sie seyen beyde in gleichem Maaße und Verhältniß, obgleich sterblich, doch unvergänglich; oder auch — obgleich vergänglich — doch unsterblich: denn in dem, die Identität des Seyns und des Nichtseyns, der absoluten Ruhe und der absoluten Bewegung darstellenden, All-Einen, ist weder ein gestern noch heute noch morgen, sondern alles in ihm ist gleich ewig, wie a parte ante, so a parte post.

Der Anfang dieser Lehre der All-Einheit ist, nach Platon, daß man, ausgehend von dem Sichtbaren und Tastbaren, dem Körperlichen, dieses zum Grunde legend als das allein wahrhaft Seyende, bey weiterem Forschen auf die Entdeckung trifft: das vermittelst der Sinne wahrnehmbare Körperliche sey das Seyende nicht, sondern alles sey nur Bewegung, und anderes außerdem nichts. Dieß nun, läßt Platon den Sokrates im Theätetos sagen, ist gar keine schlechte Rede: „daß nämlich gar nichts (durch die äußeren Sinne wahrnehmbares) an und für sich

ein bestimmtes ist, und daß du keinem Dinge mit Recht auch nicht eine einzige Eigenschaft beylegen kannst; vielmehr wenn du etwas groß nennst, wird es sich doch auch klein zeigen, und wenn schwer, auch leicht, und so gleicher Weise in allem, daß eben nichts Eins ist, noch ein Bestimmtes, noch von einer gewissen Beschaffenheit; sondern immer nur wird es. Und hierüber sind nach einander alle Weisen, den Parmenides ausgenommen, Protagoras sowohl als Herakleitos und Empedokles übereingekommen mit den Dichtern, welche die Anführer sind von beyden Arten der Dichtkunst, mit dem Epicharmus, dem der komischen, und mit dem der tragischen, Homeros, welcher, wenn er sagt, „daß ich den Vater Okeanos schau und Thetis die Mutter,"*) andeuten will, daß alles entsprungen ist aus dem Fluß und der Bewegung." **)

Es ist aber, zeigt Platon oder der Platonische Sokrates hienächst, mit dieser Besserung jener rohen Lehre von dem Seyn, daß es nur dem Körperlichen

*) Ilias XIV, 201.

**) Plato Theaetet. (opp. Bipont. T. II. p. 69. sequ.) und in Schleiermachers Uebersetzung Th. 2. Bd. 1. S. 206. flgg.

eigne, am Ende nichts gebessert; denn so wie dort alles in das Körperliche, als das allein wahre Seyn, hinein gezogen wurde, so wird nun hier alles hineingezogen in ein bewegliches Werden, welches das Seyn überall ausstößt, und nichts als eine Rede davon übrig läßt, aber eine trügliche und falsche, die in Wahrheit auch nicht einmal blos geredet werden kann. Denn es fließen diesen Fließenden, wie alles Andre, auch die Worte, die Haupt- oder Nennworte nämlich, davon; sie behalten nur Zeitworte, und verlieren von diesen auch noch die gegenwärtige Zeit, die ihnen nie ist, wie überhaupt kein Ist oder Seyn. Wo aber überall nichts ist noch wird, da ist und wird auch keine Erkenntniß, und alle Lehre hat ein Ende.

Dieß erwägend, haben spätere Weise den homerischen und noch vorhomerischen Satz, den uralten, daß alles nur Bewegung sey und anderes außer dem nichts, umgekehrt, nun die gerade entgegengesetzte Behauptung aufstellend: Bewegung sey überall in Wahrheit nicht, sondern es sey in Wahrheit überall nur ein Unbewegliches, ein allein seyendes Eines. Wie also jene früheren Weisen

ein ewiges Werden annehmen ohne Seyn, so nehmen diese späteren im Gegentheil an, ein ewiges Seyn ohne Werden; und wie dort die Rede sich verlor und die Lehre in sich selbst verstummen mußte aus Mangel an Nennwörtern, so verliert sich hier wiederum die Rede aus Mangel an Zeitwörtern, von denen nur die gegenwärtige Zeit übrig bleibt, also in Wahrheit keine.

Hier tritt nun erst die eigentliche All-Einheitslehre hervor und schlägt sich hülfreich ins Mittel. Mit dem Werden ohne Seyn vermählt sie das Seyn ohne Werden, und spricht: So ist es gar! — Siehe, es gehet und stehet!

Daß diese All-Einheitslehre einem, der Sinnenwelt allein zugekehrten, sich über diese nur in, aus ihr geschöpften, Begriffen und Begriffen von Begriffen erhebenden, Verstande für die allein wahre gelten müsse, wird auch von Platon nicht geläugnet; ihre Unwahrheit, sagt er, werde eingesehen nur vermittelst einer höheren Erkenntnißkraft, eines für das Anschauen des Uebersinnlichen allein geschaffenen und demselben unverrückt zugekehrten Auges. „Wie nun, spricht „er weiter, das leibliche Auge, wenn es nicht für sich „beweglich wäre, sich mit dem ganzen Körper aus

„der Finsterniß zu der Lichthelle umwenden müßte; „so muß auch jene Erkenntnißkraft mit der ganzen Seele so lange von den wandelbaren Dingen „abgewandt werden, bis sie zu dem Selbständigen „und zu dem erhabensten Lichte des Selbständigen, „von uns das Gute genannt, sich mit der Anschauung zu erheben vermag.“ *).

Nicht wird hiemit behauptet, daß in dem Wandelbaren gar nichts von dem Selbständigen zu erkennen sey; sondern nur, daß wir das Selbständige schon erkannt haben müssen, um es im Wandelbaren wieder zu erkennen. Enthielte das Wandelbare nichts von dem Selbständigen, so könnte es auch nicht einmal als ein Wandelbares da seyn, könnte auf keine Art und Weise auch nur erscheinen. Darum verwandelt sich dem der Sinnenwelt allein zugekehrten, mit seinem Denken gerade zu fortschreitenden Verstande, diese Welt nothwendig zuletzt in ein Ein und Alles des Nichts. Nie wird aber jemand den All-Einheitslehrer zu dem Geständniß bringen, daß ihm dieß begegne, oder daß der Weg sei-

*) Plat. Republ. VII. (opp. Bip. T. VII. p. 135.)

ner Wissenschaft und ihr Ende sey, die Verwandlung alles Wesens in lauter Wort. Wie er diesem Geständnisse entflieht, und es dem Philosophen unmöglich macht ihn zu erhaschen und zu fesseln, findet sich unübertrefflich dargestellt in Platons Sophistes. Ich habe früher schon auf dieses Meisterwerk des Göttlichen verwiesen, und verweise ernstlicher hier von neuem auf dasselbe. *)

---

Ich horche aber der Sokratischen Warnung: einzulenken, „damit nicht immer neu Zuströmendes die „erste Rede ganz verschütte.“

---

Wir sind ausgegangen von der Frage: Ist die menschliche Vernunft nur über den Sinnesanschauungen schwebender, auf sie allein in Wahrheit sich beziehender Verstand; oder ist sie ein höheres, dem Menschen ein an sich Wahres, Gutes und Schönes wirklich offenbarendes, nicht ihm leere, objectiv beziehungslose Bilder blos vorgaukelndes Vermögen?

---

*) S. v. d. göttl. Dingen, die dritte Beylage.

Wir zeigten: das erste werde angenommen in allen seit Platon, mit und nach Aristoteles, bis auf Kant entstandenen Philosophien, sowohl in den sogenannten rationalistischen des Leibnitz, Wolf und Sulzer, als in den ausdrücklich blos sensualistischen des Locke, Condillac und Bonnet.

Wir konnten uns bey dieser Behauptung auf die von Kant dafür gegebenen Beweise berufen, welche unwidersprechlich darthun, daß ein nur die Sinnenwelt und sich selbst, als Begriffe bildendes Vermögen, reflectirender Verstand, wenn er über das Gebiet der Sinnlichkeit hinaus zu greifen versucht, nur ins Leere, nach seinem eigenen, sich ins Unendliche nach allen Seiten hinaus dehnenden Schatten, greifen kann.

Also — folgerten wir nun weiter — „ist alles „Uebersinnliche Erdichtung und sein Begriff an Inhalt „leer"*), oder — es muß erkannt werden für die Wahrhaftigkeit des Uebersinnlichen und dessen Erkenntniß im Menschen, aus einem höheren Vermögen, welchem sich das Wahre in und über den Erscheinun-

*) Worte Kants, Kr. d. pr. Vnft, Vorrede.

gen auf eine den Sinnen und dem Verstande unbegreifliche Weise kund thut.

Gestützt auf dies Entweder — Oder, bestanden wir auf der Annahme zweyer verschiedener Wahrnehmungsvermögen im Menschen; eines Wahrnehmungsvermögens durch sichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungs-Werkzeuge; und eines anderen, durch ein unsichtbares, dem äußeren Sinne auf keine Weise sich darstellendes Organ, dessen Daseyn uns allein kund wird durch Gefühle. Dieses Organ, ein geistiges Auge für geistige Gegenstände, ist von den Menschen — im Grunde allgemein — Vernunft genannt worden; so daß sie unter dem Worte Vernunft in Wahrheit nie etwas anderes verstanden haben, als eben dieses Organ. Nur einige unter ihnen, die sich Philosophen nannten, versuchten dieses Organs, des zweyten Seelenauges, zu entrathen, wähnend, es müsse sich mit nur Einem Auge das nur Eine Wahre schärfer und sicherer sehen lassen, als mit zweyen. Sie stachen wirklich das eine, dem Uebersinnlichen zugekehrte, Seelenauge sich aus, und fanden, daß ihnen nun in der That alles viel klarer und deutlicher da stehe als zuvor. Was man, sagten

sie, für ein zweytes wirkliches Auge gehalten habe, sey nur ein Scheinauge gewesen, in Wahrheit nur ein krankes Doppelsehen des allein wirklich sehenden Auges. Man solle nur betrachten an ihnen, wie das Eine wahre Auge, nach der Operation, sich ihnen mitten vor die Stirne gezogen habe, und wie von dem anderen, vorgeblich zweyten Auge, jetzt auch nicht eine Spur mehr zu entdecken sey. Es fanden diese Polypheme Gehör, und bey nur allzu Vielen Glauben, die dann alle wollten von dem kranken Doppelsehen und dem falschen Auge geheilt seyn. Nur Sokrates, und nach ihm sein Schüler Platon, widerstanden der einäugigen Weisheit; darthuend auf die mannigfaltigste Weise: daß die menschliche Seele, um zu der Erkenntniß des Einen Wahren zu gelangen, beyder ihr verliehenen Augen bedürfe, darum sorgfältig sie bewahren und immer sie geöffnet halten müsse; verschlösse oder vertilgte sie gar das nach dem Uebersinnlichen gerichtete, so gewönne sie mittels des anderen nur allerley grundlose Wissenschaft ohne Einsicht und letzten Zweck.*) Es ward aber

*) S. das ganze sechste Buch von Platons Republik.

die Rede des Göttlichen überwunden von der Rede der vielen Anderen: „weil es eben so unmöglich ist, Seelen, die das allein dazu geeignete Organ nicht mitbringen, die Erkenntniß des Wahren einzuflößen, als einem Augenlosen, durch Vorhalten von Gläsern, das Gesicht.“ *)

Das heißt: Wen die reinen Gefühle des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht, nicht überzeugen, daß er in und mit diesen Gefühlen ein von ihnen unabhängig vorhandenes wahrnehme, welches den äußern Sinnen und einem auf ihre Anschauungen allein gerichteten Verstande unerreichbar ist: wider den ist nicht zu streiten.

Es ist längst dargethan worden, daß der Idealist, der untere und halbe nach Berkeleys Weise, der dem Naturgefühl zu troz behauptet, er nehme eine wirklich außer ihm vorhandene materielle Welt nicht wahr, sondern er habe nur Empfindungen; wie sich denn dieses klar beweisen lasse — nicht zu besiegen ist. Eben so ist darzuthun, daß gleichfalls nicht zu besiegen ist, der obere und gan-

*) Plat. Rep. VII. Opp. Bip. T. VII. p. 35.

ze Idealist nach Hume's Weise, der dem Vernunftgefühl zu troz die Wahrhaftigkeit der unmittelbar aus diesem Gefühl hervorgehenden Ideen, an deren Spitze die unvertilgbaren und von einander unzertrennlichen Begriffe von Freyheit und Vorsehung stehen, läugnet.

Wie der Mensch, seinen tiefsten und innigsten Gefühlen zu troz, Freyheit und Vorsehung zu läugnen, einerseits mächtig versucht und angetrieben, andererseits aber eben so mächtig abgeschreckt und verhindert werde, und nun wundersame Künste erfinde, um einen philosophischen Ort des Ja und Nein zugleich in der Mitte zu gewinnen, ist schon vorhin von uns gezeigt worden. Was aber diese Künste so täuschend mache, daß nicht nur Unerfahrne und Schüler, sondern die Erfinder selbst zuerst dadurch hintergangen und verblendet werden, dieses haben wir hier, als zur Vollendung unserer Arbeit unentbehrlich, noch ins Licht zu stellen.

---

Zwey Blendwerke sind es, wodurch der, Gestalt und Namen vielfältig verändernde, in Wahrheit aber immer derselbe — ein Walten der Freyheit

über dem Walten der Nothwendigkeit, eine Allmacht über dem Schicksal, nicht zulassende — Sensualismus oder Materialismus, seine Einseitigkeit und Schwäche zu decken gesucht hat, so daß es scheinen könnte, auch ihm sey der Freyheitsbegriff und die Ueberzeugung vom Uebersinnlichen nicht fremd.

Das erste dieser Blendwerke beruht darauf, daß man durch fortgesetzte Abstraktionen des Verstandes den Begriff des Unbedingten zu gewinnen meynt.

In der Abstraktion nämlich läßt man die besonderen, ein Sinnenobject bedingenden, Verhältnisse und Merkmale fallen; man hält bloß das Allgemeine fest, welches dann im Vergleich mit dem Besonderen unbeschränkter erscheint, nicht mehr an die einzelnen Bedingungen des Besonderen gebunden ist; und wähnt nun, durch eine Abstraktion von allen Schranken müsse sich der Begriff des Unbedingten dem Verstande ergeben.*) Dieses Abstraktum ist aber in der That nicht der Freyheits-Begriff als der eigentliche Begriff

*) S. Tradition, Mysticismus, und gesunde Logik, od. über die Geschichte d. Phil. v. J. Fries. (Studien Band VI.)

des Unbedingten, sondern nur die nichtige Vorspiegelung eines Ganzen ohne allen Inhalt, und darum ohne alle Schranken; ein Begriff des vollkommen Unbestimmten, weil eben in der Abstraktion von allen einzelnen Bestimmungen weggesehen wurde. Seinem Inhalte nach ist dieser höchste Begriff, zu welchem der Verstand durch Abstraktion fortschreiten kann, der Begriff der reinen Negation, des reinen Nichts.*) Betrachtet man ihn als den unbedingten Grund, aus welchem jegliches Bedingte hervorgeht, so ist dieser Grund eigentlich der absolute Ungrund, ein vollkommen unbestimmtes Werden, aus welchem das Bestimmt-Gewordene entstanden seyn soll; ein All ohne irgend ein Merkmal, als Grund einer realen Welt mit unendlich mannigfaltigen bestimmten Merkmalen.

Dieser rein negative Begriff gewinnt dadurch keinen positiven Inhalt, daß ich damit den Begriff einer unendlichen Zeit und eines in ihr sich enthüllenden unend-

*) S. in Bouterweks neuem Museum der Phil. u. Lit. B. I. H. 1. die Abhandl: Was heißt Denken?

H. 2. die Abhandl. Ueber das Ideal-Object d. vnft. Verl. — Vergl. von den göttlichen Dingen, die Beyl. A.

lichen Naturmechanismus — nothwendige Causalitäts-reihe — verknüpfe: denn es ist hier gar kein Erstes und kein Letztes, kein Was und kein Wozu; ja der Begriff des unendlichen Naturmechanismus selbst muß dem Verstande bey schärferem Nachdenken als unmöglich erscheinen; nur stellt der Denker alsdann dieser Unmöglichkeit im Begriffe das offenbare Daseyn in der Sinnenwirklichkeit entgegen, den als Weltgesetz unwidersprechlich vorhandenen Causalnexus, obgleich es immer eben ungereimt bleibt, denselben ohne Anfang und Ende anzunehmen, und von dem Satze auszugehen: Nichts ist unbedingt — ausgenommen der Causalnexus selbst, das bloße Werden aus dem Werden.

Wie kommt es nun, daß man sich mit diesem Blendwerke begnügt, und von einer Ungereimtheit wissenschaftliche Begründung hofft? — Wir antworten: Der Freyheits-Begriff, als wahrer Begriff des Unbedingten, wurzelt unvertilgbar im menschlichen Gemüthe, und nöthigt die menschliche Seele nach einer über das Bedingte hinaus liegenden Erkenntniß des Unbedingten zu streben. Ohne das Bewußtseyn dieses Begriffs würde niemand von den Schran-

ken des Bedingten wissen, daß sie Schranken sind; ohne das positive Vernunftgefühl eines Höheren als die Sinnenwelt wäre der Verstand nie aus dem Kreise des Bedingten getreten, und hätte auch nicht einmal den negativen Begriff des Unbedingten gewonnen. Nun ist es allerdings widersinnig, eine bloße Negation an die Spitze alles Philosophirens zu stellen; aber das Gefühl der Vernunft überwältigt diese Widersinnigkeit im Verstande *), und weil die Abstraktion zum Allgemeinsten, Unbestimmtesten fortgehen kann, hält man das Absolut-Unbestimmte für das Wahrhaft-Unbedingte, für den Freyheits-Begriff selbst, und sucht — die wahre Quelle, nämlich die Vernunftwahrnehmung, verkennend, — seine Wurzel im Verstande.

Das zweyte Blendwerk schließt sich eng an dieses erste.

Die Sinnenwahrnehmung, auf welche der Verstand im Sensualismus ausschließend gerichtet ist, kommt jenem falschen Begriffe des Unbedingten zu

*) S. die schon angeführten zwey Abhandl. von Bouterweck.

Hülfe. Betrachten wir das wirkliche Entstehen und Werden in der Natur, so scheint das Gesammte, von uns Weltall genannt, auf eine allmählige Entwickelung aus einem früheren Chaos, aus einem ursprünglich Wüsten und Leeren hinzuweisen. Sehen wir doch noch immer dem vollkommneren Fertigen ein unvollkommenes Unfertiges, Ungestalt der Gestalt, Unbesonnenheit der Ueberlegung, wilde Begierde dem Gesetz, rohe Sittenlosigkeit der Sitte vorausgehen, und wie die Grundlage davon ausmachen. Jener Begriff des Chaos entspricht dem durchaus Unbestimmten des Verstandes; beyde schließen sich an einander: der leere Verstandesbegriff wird gleichsam ausgefüllt durch Materie, aber durch ein Unwesen nur von Materie, durch eine Materie ohne alle materielle Bestimmung, welcher blos die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit bestimmter sinnlich wahrgenommener Beschaffenheiten eigen seyn soll.

Im Grunde ist dieses Chaos wiederum nichts als eine reine Negation aller materiellen Eigenschaften, und also ein Sinnen-Nichts, wie jene Negation aller den Begriffen zukommenden Merkmale ein Verstandes-Nichts ist. Weil aber das

Werden in der Sinnenanschauung ein Nicht-Daseyn voraussetzt; aus einem baaren Nichts aber auch nichts werden könnte: so verhüllt sich das Unzulässige dieser Annahme einigermaßen dadurch, daß die Einbildungskraft jenes Nichtseyn als ein unvollkommenes blos potentielles Daseyn auffaßt, aus dem das Actu vollkommene Daseyn successiv entsteht. Begreiflich muß dann überall aus dem Schlechteren erst das Bessere, aus dem Geringeren erst das Höhere hervorgehen. Auch diese Annahme ist offenbar eben so ungereimt, wie das Hervorgehen des Seyns aus dem Nichtseyn, ja sie ist mit ihr eine und dieselbe; sie erhält ihre Scheinwahrheit erst durch eine neue Ungereimtheit.

Man setzt nämlich das absolut Unvollkommene als das absolut Vollkommene, weil das absolut Unvollkommene das Eine ist, aus dem Alles, aber unselbständig und darum nur vergänglich, wird. Das Absolut-Unvollkommene ist demnach das allein Unvergängliche, das allein wahrhaft wirkliche ewige Wesen, natura naturans; nicht der, aber — das Gott.

Wie in diesem Alleinwesen — welches Unwesen,

aber ein ewig erzeugendes ist — sich reget aller Stoffe erster allgemeiner Stoff, ein für sich durchaus beschaffenheitloser, indifferenter; so reget sich in ihm auch ein aller Geister erster allgemeiner, ein durchaus gedankenloser indifferenter Geist. Dieser aller Geister Geist, ist, obgleich bewußtlos, der vollkommenste Geist, der Geist κατ᾽ ἐξοχὴν, denn aus ihm entwickeln sich, mittels des Organismus, alle Geister; ihre Möglichkeit ist gegeben allein in ihm, aus dem sie, mit und nach einander (wie aus dem allgemeinen Stoffe die Leiber und mit diesen zugleich) insgesammt entstehen.

Nach einer neueren Entdeckung treibet dieser aller Geister Geist, obgleich bewußtlos, rein für sich auch Wissenschaft und Kunst; aber nur eine von sich nicht wissende blos werkthätige, seiner Erhabenheit allein würdige — zwar nicht vor- aber dennoch für- sehende — Wissenschaft und Kunst.

Möglich doch (so ist ohnlängst noch hinzu erfunden worden) — möglich doch, daß das Ur- und Allwesen aus einem blos materiellen auch noch zu einem formellen Geiste, mit selbstbewußtem Wissen und Wollen; zu einem Geiste mit Verstand werd

— in einer späteren Schöpfungs-Woche. Dann erst wird Gott wahrhaft geworden, das ist vollkommen verwirklicht seyn, nun auch ein persönliches Wesen, sich selbst habend und erkennend.

Möglich denn wohl auch — setzen wir hinzu — daß, was diese neuesten Erfinder oder Seher in eine ferne Zukunft setzen: die vollkommene Verwirklichung Gottes, sein auch persönliches Daseyn und sich selbst Haben und Erkennen — möglich daß dieses auch schon in der Vergangenheit einmal, ja auch mehrmals, da gewesen ist, seit einer ewigen Zeit. Vielleicht (sagen sie ja selbst) wirkte der anfängliche Grund der Natur, der Finstere, lange allein, und versuchte, mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften, eine Schöpfung für sich, die aber immer wieder zuletzt in das Chaos zurück sank; — wohin auch wohl die vor der Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geschlechtern deuten mögen; — bis das Wort der Liebe ergieng, und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm.

Sind also Fehl- und Mißgeburten muthmaßlich

früher gewesen, ein mannigfaltiger Wechsel vor- und rückwärts: warum denn nicht auch mehrere reife und ganz gesunde Geburten?

Und zu allererst: wo habt Ihr den Beweis und wie lautet er, daß Ihr jetzt nicht mehr in einer vergänglichen Schöpfung, in einer Schöpfung vor der Schöpfung, sondern in einer nun wirklich begonnenen und dauernden lebet? Der mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften Schöpfung auf Schöpfung vor der Schöpfung versuchende Grund, mag auch wohl jetzt nur wieder in einem solchen neuen Versuche begriffen seyn, und, wie mit dem in ihm noch halb-schlummernden Gotte, so auch mit Euch nur sein Spiel und eiteln Mißbrauch treiben. So viel erkennet Ihr doch und saget es aus: Es liege und bewege sich immer noch im Grunde der Schöpfung des Weltalls das Regellose, das Chaos, als könnte es einmal wieder durchbrechen. Wir fragen: warum sollte es nicht wirklich einmal wieder durchbrechen?

Ihr antwortet: Es könne und werde nicht, weil nach der wirklich begonnenen Schöpfung das Chaos nur dieser dauernden Schöpfung noch zur nothwendi-

gen Basis diene. Die Basis der Realität an allen Dingen, versichert Ihr, sey das Regellose, ein Chaos, so daß die Welt in nichts aufgehen würde, wenn sie diese Basis verlöre, wenn Form und Ordnung dem Regellosen ganz und rein ein Ende machten. — Sehr begreiflich also, setzet erinnernd Ihr hinzu, daß Form und Ordnung nicht das Ursprüngliche, daß das Vollkommene nicht gleich am Anfange seyn konnte; so wenig ein vollkommener, gleich ganz fertiger Gott, als eine vollkommene, gleich ganz fertige Welt.

Aber wie denn am Ende? Konnte das Vollkommene am Anfange nicht seyn; dann wahrlich und gewiß kann es auch nicht erst am Ende werden!

Gleichwohl muß es, erwiedert Ihr: Auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung Gottes, und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. ganz verwirklicht seyn wird; — die Krisis der Ausstoßung des Bösen vom Guten wird dann vollbracht und eben damit die vollkommene Actualisirung Gottes geschehen seyn.

Also dann kein Werden mehr? Denn was sollte jetzt noch werden! Folglich auch kein Leben mehr, da

im Werden allein, wie Ihr sagt, und nur mit ihm das Leben ist, das sich selbst empfindliche, bestehend und sich selbst erhaltend durchaus nur im Kampfe; weßwegen denn auch, wie Ihr ferner sprecht, Gott sich freywillig dem Leiden und Werden unterthan gemacht, einem Schicksale, das alles Leben haben muß, unterworfen hat, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied.

Dieß also — fragen wir von neuem und weiter — dieß alles wird nach der Krisis in jener fernen Zukunft nicht mehr so seyn? Was nöthig war, damit Gott ein persönliches Wesen wurde, wird nicht mehr nöthig seyn, damit er es bleibe? Es wird nicht nöthig seyn, jetzt da er mit der Welt und sich selbst rein fertig und zu Ende ist, daß er die Welt und sich selbst wieder von vorne anfange, wieder zurückkehre in den Ungrund und sich dort noch einmal mit sich selbst entzweye, freywillig, obgleich bewußtlos, damit die Creatur möglich und er selbst durch die Schöpfung persönlich werde; mit einem Worte, daß er das ganze Evolutionsgeschäft seiner selbst durch die arge Welt von frischem beginne und ausführe,

— wird es wirklich und in wahrem Ernste nicht???

Auf diese Frage antworten sie nur mit hartem Schelten: daß wir nicht zu fassen vermöchten den Cirkel aus dem Alles wird, — und in diesem Cirkel das durchgängige, allgemeine: **Weder-Noch**, das Grundgöttliche; darum auch nicht die Indifferenz am Anfange, die Identität am Ende, und den Kampf in der Mitte, und daß es überhaupt nicht der Mühe lohne, zu reden mit schaalen Theisten, die von einem ganz fertigen Gott, von einem vollkommen wirklichen mit Verstand und Willen **am Anfange**, träumen, der zugleich ein lebendiger und persönlicher Gott seyn solle, was doch durchaus und überall unmöglich sey; — obwohl doch vielleicht noch möglich — oder vielmehr gewiß — **am Ende**.

Darin haben diese Zürnenden nun wirklich Recht, daß wir weder den Cirkel aus dem alles wird begreifen, noch ihre Sprache verstehen, die mit Recht eine Cirkel-Sprache genannt werden muß, indem in ihr jeder Satz und jedes Wort einmal das bedeutet, was ein solches Wort oder ein solcher

Satz dem gemeinen Verständniß gemäß aussagt, und dann noch einmal, auch das gerade Gegentheil davon; ja, was das schlimmste ist für uns, auch beydes zugleich: in welchem letzten Falle dann das eigentliche Weder-Noch eintritt, der Schlüssel, wie wir vermuthen, zugleich des Systems und seiner Kunstsprache.

Daß vor allem sey das Weder-Noch, und aus ihm unmittelbar hervorgegangen oder hervorgebrochen sey, nicht nur die wirkliche Welt, sondern auch der wirkliche obgleich gegenwärtig noch nicht vollkommen verwirklichte Gott, in den die Welt dereinst aufgehen wird, das Reale in das Ideale, ja daß dieses Weder-Noch Gott selbst sey, der ganze (wie er war vor der Schöpfung) noch nicht durch sich selbst in zwey gleich ewige Anfänge auseinander gegangene Gott, mithin der vollkommene Gott a parte ante: dieses lehren sie ausdrücklich. Es soll aber der a parte ante vollkommene, noch nicht in zwey gleich ewige Anfänge auseinander gegangene, mithin noch ganze Gott, der das A ist, und mit seinem wahren Namen heißet der Ur- oder Ungrund, wohl unterschieden

werden von dem vollkommenen Gotte erst a parte post, der das O ist, und erst seyn wird in einer fernen Zukunft, jetzt aber schon genannt wird der Geist, und angesehen als ob er bereits vollkommen verwirklicht wäre, denn es ist so gut als —.

In dem Cirkel nämlich, aus dem alles wird, wird in Wahrheit nichts; ist in Wahrheit weder Vor noch Nach; kein in Wahrheit Vergangenes, kein in Wahrheit Zukünftiges; kein Erstes und Letztes, so wenig dem Wesen nach als der Zeit. Es soll demnach uns nicht wundern, wenn die Cirkelredner sagen: der Geist werde zuletzt sich alles unterthan machen und dann seyn über Allem; und zugleich sagen: auch dann noch werde seyn und bleiben über dem Geiste der anfängliche Ungrund; nur werde er dann nicht mehr seyn die Indifferenz, die Gleichgültigkeit, sondern — die Liebe, deren Hauch nur sey der Geist. — Dafür zeuge denn auch, meynen sie, die Schrift mit den Worten: es werde zuletzt der Vater alles unterthan machen dem Sohne; dann aber werde auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles unterthan gemacht habe, auf daß Gott sey Alles in Allem.

Wer Augen hat zu lesen, der lese das Unglaubliche da, wo es urkundlich zu lesen ist, mit eigenen Augen selbst; denn wie in der wunderbaren Cirkelrede das Für und Wider gegenseitig sich verschlingen; wie die offenbarsten Widersprüche sich hier brüderlich umarmen und in ewiger Eintracht mit einander zu verharren schwören: dieses läßt sich nicht in einem kürzeren Vortrage wiedergeben.

Es paßt aber fast wunderbar auf diese Cirkel-Redner, was uns Platon von einer Gattung Philosophen, die er die zu Ephesos, auch, die Fließenden, nennt, hinterlassen hat. „Mit diesen“ — läßt er den Theodoros zu Sokrates sagen — „sich „in ein ernsthaftes Gespräch einzulassen, gehet nicht „besser an, als wollte man es mit solchen versuchen, „die, von bösartigen Thieren zerstochen, nicht einen „Augenblick still stehen können; denn ordentlich, wie „es in ihren Schriften heißt, fließen sie auch . „Wenn du einen etwas fragst, so ziehen sie wie aus „einem Köcher räthselhafte kleine Sprüchlein hervor und schießen diese ab. Willst „du dann darüber eine Erklärung, wie es gemeynt gewesen: so wirst du von einem andern ähnlichen ge-

„troffen mit umgeänderten Namen. Zu Ende bringen wirst du aber niemals etwas mit einem „von ihnen, noch auch sie selbst unter einander. *)“

Wir verlassen also diese Redner, und wenden uns wieder zu jenen, die zwar mit uns annehmen, das vollkommenste Wesen sey nothwendig am Anfange; zugleich aber wider uns behaupten, aus den vorhin schon angeführten Gründen: es sey dieses vollkommenste Wesen nothwendig ein seiner selbst nicht bewußtes, nicht mit Wissen und Willen nach vorgesetzten Zwecken Handelndes, sondern nach in ihm bestehenden, durch seine Natur ihm vorgeschriebenen Gesetzen, blos nothwendig wirkendes, durchaus unpersönliches Wesen.

---

*) Ed. Bipont. II. p. 129. In Schleyermachers Uebersetz. Th. II. B. I. S. 260. — Es folge hier auch noch die Antwort des Sokrates. — „Sokr. Vielleicht, Theodoros, hast du die Männer nur gesehen, wann sie Krieg führen, bist aber nicht mit ihnen gewesen, wann sie Frieden halten; denn dir sind sie eben nicht freundlich; dergleichen aber, glaube ich, werden sie in ruhigen Stunden ihren Schülern mittheilen, welche sie sich ähnlich zu machen suchen. Theodoros. Was für Schüler, du Wunderlicher! Bey diesen wird gar nicht Einer des Andern Schüler, sondern sie wachsen von selbst auf: jeder, woher es ihm eben kommt, begeistert, und Einer hält immer den Andern für nichts.“

Ueber diese haben wir nun noch einiges beyzubringen: wie sie nämlich das, was am stärksten wider sie spricht, mit dem glücklichsten Erfolg für sich reden zu lassen verstehen.

Stellt man ihnen zum Beyspiele jenen alten, eben so erhabenen als einfachen Gedanken, um sie damit zu überwältigen, vor die Seele: Der das Auge gemacht hat, sollte er nicht sehen; der das Ohr gepflanzt hat, sollte er nicht hören; der dieß Herz bereitet hat, sollte er nicht lieben; der diesen Geist aus sich geboren hat, sollte er nicht geistig wissen und wollen und wirken? — so versichern sie, daß niemand freudiger und inniger als sie diesen Gedanken ergreife. Setzen wir denn nicht, sprechen sie, die Urkraft und wahre Wesenheit alles Hörens, Sehens, alles Verstandes, Herzens und Geistes, in das Ur- und Allwesen, das allein wahrhaft ist, und von uns genannt wird, der Gott? — Ist euch dieses etwa nicht genug?! — So saget doch: ob wohl irgend ein tiefer sich Besinnender werde annehmen mögen, der göttliche Verstand sey wie der auf Sinneserfahrung gegründete, durch Abstraktion und

Reflexion mechanisch sich entwickelnde, menschliche? Ob wohl ein solcher tiefer sich Besinnender werde behaupten mögen, er könne sich seine menschliche, bloß nachbildende, Einbildungskraft sehr wohl auch als eine ursprünglich aus sich heraus schaffende, wahrhafte Wesen in die Wirklichkeit rufende, Kraft denken? — Merke nur ernstlicher darauf, fahren sie lebhafter fort, wie dir deine Intelligenz erwächst, und was du an ihr hast; du wirst dich schämen, dem Urwesen, das wir alle Gott nennen, eine solche Intelligenz beyzumessen, und in Absicht seiner nur den Unterschied zu machen, daß in ihm der Verstand schon ganz fertig sey, und nicht, wie bey dir, erst zu werden brauche: ein schon in sich höchst ungereimter Gedanke.

Siehe doch recht zu, ermahnen sie, wie es sich mit der menschlichen Intelligenz verhält. Muß sie nicht schon im Embryo vorhanden seyn, um später durch bloße Entwickelung des Organismus sich hervorzuthun? In dem früheren Zustande aber weiß die Intelligenz, als solche, oder die Vernunft, nichts von sich. Der Begriff einer wirklich daseyenden, aber von sich nicht wissenden, Vernunft ist al-

so kein widersinniger Begriff, sondern im Gegentheile ein nothwendiger: diese von sich nicht wissende, unpersönliche Vernunft ist eigentlich die wahre, die absolute, substanzielle Vernunft, so wie sie in Gott ist und bleibt; — die Abwesenheit einer formellen Vernunft in Gott ist keine Beraubung, sondern eine Fülle: Er ist alle Vernunft, deswegen hat er keine. — Das bewußtlos unmittelbar Werkthätige, das eben ist der Geist. Deßwegen nennt Ihr ja auch im Menschen das eigentlicher den Geist, den Genius, das Göttliche, was in ihm bewußtlos hervorbringt und wie durch eine fremde Eingebung.

Also reden diese Männer, und es jauchzt eine überzeugte Schaar ihnen lauten Beyfall zu. Die Jünglinge begreifen, verstehen, und werden der Erkenntniß voll. Vor allem aber fühlen sie sich überzeugt durch das Argument am Schlusse, den Achilles der Rede: daß alles, was vom Menschen wahrhaft Bewunderungswürdiges hervorgebracht werde, bewußtlos von ihm hervorgebracht werde und wie durch eine fremde Eingebung; daß man einstimmig das Eingebende nenne den Genius und das Göttliche,

welches Göttliche nichts anderes sey, als die blos werkthätige Kraft des von sich nicht wissenden Allgeistes.

Wir müßten wohl verstummen gegen diese Rede, vor den Jünglingen und ihren Lehrern, wenn sich die Sache ganz und bis in die Tiefe hinab so verhielte, wie jene vorgeben. Wir sehen aber die Sache anders, und wollen versuchen, hier unser Anders-Sehen darzustellen.

Zuvörderst erinnern wir an die heilige Sage von einer Schöpfung nach der Schöpfung, im Paradiese.

Dem ersten Menschen gieng, nach jener heiligen Sage, aus einem Traumbild eine Gattin hervor. Während er schlief, bildete sich in ihm die Mutter des Menschengeschlechts, das Urbild der Schönheit, der Liebe, der Milde, des Wohlthuns. Adam erwachte an ihrem Daseyn; sie stand vor ihm, die Männinn, Fleisch von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein, von ihm genommen, außer ihm und in ihm, ein zweytes Ich.

Inwendig, im Geiste, hatte Adam die Schöne früher schon gesehen, denn er war voll Sehnsucht nach ihr, und hatte schmerzlich gefühlt, daß er allein

war. Da nun fiel auf ihn jener tiefe Schlaf, ein Schlaf vom Herrn. — Und Gott schuf das Weib aus einer seiner Ribben, und schloß die Stätte wieder zu mit Fleisch.

Nicht erschuf auch der ursprünglich Erschaffende im Schlaf, in bewußtloser Finsterniß: Er wußte und wollte. — Da er früher gesprochen: Es werde Licht! hatte er dieses nur auf die Erde herab gerufen, die an sich wüst und leer war, und auf der fortwährend alles aus einem Dunkeln erst hervorgehen muß, so daß von keiner ihrer Geburten gesagt werden kann: Am Anfang war das Wort. Mit Nichten aber soll man darum kindisch wähnen, Nacht sey von allem die Mutter, und der Geist komme, wie der aus Sinneserfahrung erwachsende Verstand, überall erst mit den Jahren, ein Spätling, hinten nach. Es tritt hier ein ähnlicher Unterschied in der Betrachtung mit jenem hervor, der rohere Völker sprechen läßt: vor oder nach so vielen Nächten; gebildetere: vor oder nach so vielen Tagen. Der sinnliche Verstand setzt die Nacht voraus und rechnet nach ihr und aus ihr hervor; die Vernunft oder der Geist, den Tag.

Wir wollen uns deutlicher machen. Der menschliche Verstand weiß von dem Thun des über ihm waltenden Geistes im Menschen nichts vor der That; nur unter und nach der Vollbringung wird er dessen inne. Erkennend daß dieses Thun nicht von ihm, dem blos nach-sinnenden, ausgehe, erklärt er es, nach langem Erwägen, endlich für ein blindes Wirken. Wir sagen: erst nach langem Erwägen; denn ursprünglich war er allerdings geneigt, Intelligenz als das beginnende, und überall den Willen vor der That zu denken. Da er aber nun sich selbst die Frage vorlegte: wie ist Intelligenz als beginnendes, und überall der Wille vor der That — wie ist wahrhafte Vorsehung, und wie ist wahrhafte Freyheit möglich? so erhielt er von sich selbst die bestimmte Antwort: Beyde sind durchaus unmöglich.

Eben so hatte der Verstand früher schon sich selbst gefragt: wie ist Wahrnehmung durch sinnliche Werkzeuge möglich? und er hatte von sich selbst die eben so bestimmte Antwort erhalten: nur Empfindung ist; darum ist, daß eigentliche Wahrnehmung sey, unmöglich.

Also erfand sich der Verstand den doppelten Un-

glauben, erst an eine materielle, dann auch an eine immaterielle, geistige Welt, und nannte die Kunst, alle Wahrheit zu verlieren — denn das war seine Erfindung — Philosophie.

Gleichwie am nächtlichen Himmel der Mond mit seinem erborgten Lichte das ganze Sternenheer überscheint, und es überscheinend verdunkelt; sein Glanz aber, steigt die Sonne herauf über den Rand der Erde, verschwindet, weil das wahre Licht erscheint, durch welches er selbst nur leuchtete: so erlöschen eine Zeit lang die im Dunkel strahlenden Wahrnehmungen der Vernunft vor dem unvollkommenen Tage des Verstandes; aber sein Mondenlicht erbleicht, wenn die Herrschaft der Vernunfterkenntniß anbricht, und man wird inne, daß sein Schimmer von dem Lichtquell stammte, der zuvor unserem Gesichtskreise entzogen war.*)

---

*) „Wenn eine einzige Wahrheit gleich der Sonne herrscht; das ist Tag. Seht ihr anstatt dieser einzigen so viel, als Sand am Ufer des Meeres; — hiernächst ein klein Licht, das jenes ganze Sonnenheer an Glanz übertrifft; das ist eine Nacht, in die sich Poeten und Diebe verlieben.“ J. G. Hamann, Kreuzzüge, S. 190.

Alles Philosophiren gehet aus von einer dem Menschen inwohnenden Sehnsucht nach einer Erkenntniß, die er die Erkenntniß des Wahren nennt, ohne sich selbst genügend erklären zu können, was ihm dieses über alles bedeutende Wort denn eigentlich bedeute. Er weiß es und weiß es nicht. Das, womit er es weiß, nennt er seine Vernunft; das, womit er es nicht weiß, aber es zu erforschen bemüht ist, seinen Verstand.

Die Vernunft setzt jenes Wahre schlechthin voraus, wie der äußere Sinn den Raum, der innere die Zeit, und besteht nur als das Vermögen dieser Voraussetzung, so daß, wo diese Voraussetzung nicht ist, auch keine Vernunft ist. Das Wahre muß also dem Menschen, so gewiß er Vernunft besitzt und ihn das, was er so nennt, nicht blos bethört, auf irgend eine, wenn auch noch so tief inwendige Weise gegenwärtig seyn und von ihm erkannt werden.

Der Verstand, von der sinnlichen Anschauung ausgehend, an ihr zuvörderst sich entwickelnd, kann dieser Anschauung nicht den ihm von der Vernunft aufgedrungenen Begriff des Wahren voraussetzen und

ihn über sie erheben; er fragt nach dem Substrate desselben, ohne welches keine Bewährung der Realität sey, und sucht nun dieses Substrat auf dem Boden der Erscheinungen, wo sich das An-Sich der Wesen und ihrer mannigfaltigen Eigenschaften finden müsse. Es findet sich aber hier, wie wir vorhin zur Genüge schon gezeigt haben, am Ende nur eine Verneinung des Nichts, ein Etwas, das sich als bloßes Nicht — Nichts darstellt, und sich darstellen würde als das baare Nichts, wenn nicht die dennoch vorherrschend bleibende Vernunft es mit Gewalt verwehrte.*) Denn es kann zwar der Mensch in seiner Thorheit die Vernunft sich abläugnen oder den Glauben ihr versagen; aber sie ganz zum Schweigen bringen und verhindern, daß sie nicht mehr in ihm wirke, vermag er nicht.

---

*) „Der Schluß des Cartesius: Ich denke; also bin ich: ist in den Augen der Logik ein Wortspiel, weil das: Ich bin; logisch nichts heißt, als: Ich bin denkend; oder: Ich denke. und doch frage jeder sich selbst, ob dieser so oft kritisirte Schluß nicht eine Gewalt über ihn ausübt, mit der die Ueberzeugungskraft des bündigsten Schlusses zusammentrifft, und die auf ganz etwas Anderes deutet, als auf die logische Leere eines so genannten identischen Urtheils.“ Idee einer Apodiktik I. S. 41, 42.

Xenophanes, den selbst ein Skeptiker den Denker ohne Dünkel genannt hat, klagte, „daß er auch in seinem hohen Alter sich keines Wissens erfreuen könne. Wohin er seinen Blick wende, da löse sich alles in das Eine auf, und allenthalben erscheine ihm nur ein ähnliches Wesen“ *).

Wenig verschieden von ihm, klagte der erhabene und darum nicht minder scharf- und tief denkende Fenelon, daß sich ihm alles verliere in der Vielheit, die Vielheit aber in das Nichts.

„Ich finde mich selbst nicht, spricht er, in dieser Menge auf einander folgender Gedanken in mir, und doch sind diese Gedanken alles, was ich von mir finden kann. Eine solche Menge von vielerley Gedanken bin ich, deren keiner der andere ist,

---

*) Tennemanns Geschichte der Philosophie Th. 1. S 164. Die hier angeführten Verse hat einer meiner Freunde so übersetzt:

Wär ein verständiger Sinn auch mir doch beschieden gewesen!
Aber es täuschte mich trügrischer Pfad, hieher mich, dann dorthin
Lockend. Nun bin ich bejahrt und doch unbefriedigt von allem
Forschen. Denn wo ich den Geist hinwende, da löst sich mir alles
Auf in Eins und Dasselbe; da alles Seyende, allzeit
Allwärts angezogen, in ähnliche, eine Natur tritt.

daß ich unter ihnen mir selbst zu nichts werde, und darum auch nicht mehr jenes Eine zu erblicken vermag, welches das Wahre ist, von dem ich weiß und das ich suche. Um es mir einiger Maaßen darzustellen aus meinem trüben Wissen, muß ich dieses Eine theilen und ein Vielerley und Mannigfaltiges, wie ich selbst bin, aus ihm machen; und indem ich dieses thue, verschwindet es mir, wie ich mir selbst verschwinde. — O, wer befreyet mich von den Zahlen, Zusammensetzungen, Verknüpfungen und Reihen, die sich mir, je mehr ich mich in sie vertiefe, immer nichtiger erweisen, und entfernter von dem, was mir als allein wahrhaft vorschwebt. Glänzend und vielversprechend stellt sich das Mannigfaltige und Zahlreiche dar, als von Einheiten erfüllt, und als gegründet auf Einheit; aber dieser Grund von Einheit offenbaret sich nicht; fliehet unaufhörlich und spottet meiner Nachforschungen; da im Gegentheil Zahl und Menge sich nur immer mehren und wachsen. Auch die Reihen verschwinden mit dem Verschwinden des in sie Gereiheten, und verlieren sich in Nichts. Willst du erhaschen was ist? Es ist schon nicht mehr! Was unmittelbar folgt? Es hat schon geendet! Was folgen wird? Es wird

folgen, aber nicht seyn! — Nicht seyn, und doch ein Ganzes ausmachen mit dem, was vor ihm war, und alles schon nicht mehr ist.“*)

In diese Leere, in diesen Abgrund eines alles verschlingenden offenbaren Nichts der Erkenntniß versinkt nothwendig der Mensch, wenn er das aus den unergründlichen Tiefen seines Gemüths ihm hervorgehende nur inwendige Wissen in ein auswendiges verwandeln, und zu dem Uebersinnlichen zwar wohl hinauf will, aber durchaus nur mit den Sinnen, durchaus nur auf Begriffs-Stufen eines auf Sinnesanschauung allein zuletzt sich stützenden Verstandes.

Das Ist des überall nur reflectirenden Verstandes ist überall auch nur ein relatives Ist, und sagt mehr nicht aus, als das bloße einem Andern gleich seyn im Begriffe; nicht das substanzielle Ist oder Seyn. Dieses, das reale Seyn, das Seyn schlechthin, giebt sich im Gefühle allein zu erkennen; in demselben offenbart sich der gewisse Geist.

Welcher Gestalt im Gefühle — dem objectiven und reinen — der in sich gewisse Geist dem Men-

*) de l'existence de Dieu p. II, ch. 2.

schen gegenwärtig, und er durch ihn fähig werde, das Nur sich selbst Gleiche zu erkennen: das Wahre unmittelbar nur am Wahren, das Schöne unmittelbar nur am Schönen, das Gute unmittelbar nur am Guten, und damit das Bewußtseyn zu haben von einem Wissen, das nicht blos ein abhängiges Wissen unter Beweisen, sondern ein unabhängiges über allen Beweisen, ein wahrhaft oberherrliches Wissen ist; welcher Gestalt vor allem jenes uns am tiefsten inwohnende Wissen von Freyheit und Vorsehung, die, als der Natur überlegene Mächte, in uns walten und über uns — dieses zu erklären bekennen wir uns unvermögend. Wir stellen nur Thatsachen ins Licht, und rechtfertigen dann, auf diese Thatsachen gestützt, unsere Lehre mit wissenschaftlicher Strenge.

In wiefern dieses in den früheren Schriften des Verfassers wirklich geleistet worden ist, muß in diesen Schriften selbst nachgesehen werden. Die in dem gegenwärtigen zweyten Bande der sämtlichen Werke von neuem erscheinende Abhandlung: Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Vorsehung und Freyheit von dem Begriffe der Vernunft, stellt in gedrängter Kürze das

System seiner Ueberzeugungen, oder die Rechtfertigung seines Glaubens vor dem philosophirenden Verstande, und wessen er, andere Lehren bestreitend, sich anmaaße und wessen nicht, vielleicht am faßlichsten dar, aus welchem Grunde denn hier besonders auf sie verwiesen wird.

Zum Schlusse eilend will ich nur einiges von dem, was ich dem schon Gesagten noch beyzufügen wünschte, in kurzen Abschnitten, hier noch folgen lassen, und dem Leser selbst die Ausführung und das Aneinanderreihen überlassen. Trifft doch der aphoristische Vortrag, und was mein verewigter Freund Hamann seinen Heuschreckenstyl nannte, oft glücklicher das Ziel, als die am künstlichsten gefügte Rede.

---

Wie die den äußeren Sinnen sich offenbarende Wirklichkeit keines Bürgen bedarf, indem sie selbst der kräftigste Vertreter ihrer Wahrheit ist; so bedarf auch die jenem tief inwendigen Sinne, den wir Vernunft nennen, sich offenbarende Wirklichkeit keines Bürgen: sie ist ebenfalls selbst und allein der kräftigste Zeuge ihrer Wahrheit. Nothwendig glaubt der Mensch sei-

nen Sinnen, nothwendig glaubt er seiner Vernunft, und es giebt keine Gewißheit über der Gewißheit in diesem Glauben.

Da man die Wahrhaftigkeit unserer Vorstellungen von einer jenseits dieser Vorstellungen und von ihnen unabhängig vorhandenen materiellen Welt wissenschaftlich darzuthun versuchte, verschwand den Demonstratoren der Gegenstand, den sie ergründen wollten, es blieb ihnen bloße Subjectivität, *Empfindung* übrig: sie fanden den Idealismus.

Da man die Wahrhaftigkeit unserer Vorstellungen von einer jenseits dieser Vorstellungen vorhandenen immateriellen Welt, von der Substanzialität des menschlichen Geistes, und einem von dem Weltall selbst unterschiedenen freyen Urheber dieses Weltalls, von einer mit Bewußtseyn waltenden, das ist *persönlichen*, das ist allein *wahrhaften* Vorsehung wissenschaftlich erweisen wollte, verschwand den Demonstratoren ebenfalls der Gegenstand; es blieben ihnen blos logische Phantasmen: sie fanden — den Nihilismus.

Alle Wirklichkeit, sowohl die körperliche, welche sich den Sinnen, als die geistige, welche sich der Ver-

nunft offenbart, wird dem Menschen, allein durch das Gefühl bewährt; es giebt keine Bewährung außer und über dieser.*)

---

Einer unserer scharfsinnigsten Denker hat die Gefühle, die objectiven oder reinen, von denen allein hier überall die Rede ist, für unmittelbar aus der Vernunft entspringende Urtheile erklärt und sie Grundurtheile der Vernunft genannt. **) Gern nehmen wir diese Benennung von und mit ihm an. Sagt man doch allgemein auch von dem Auge, dem Ohr, der prüfenden Zunge, daß sie urtheilen, sogar,

---

*) „Die oberste Quelle alles Fürwahrhaltens ist ein unmittelbares Vertrauen zu den Aussprüchen unseres Bewußtseyns. Wenn dieses verloren gienge, würde auch jenes gänzlich wegfallen.“ S. Grundsätze der allg. Logik von G. F. Schulze §. 108. u. vorher u. nachher.

„Die Ueberzeugung vertritt immer die Stelle des letzten Arguments als Gefühl. S. Idee einer Apodiktik, I. Band S. 31. Eben so Schulze: „Bey dem bloßen Folgern eines Urtheils aus dem anderen wird von der Wahrheit des Urtheils abstrahirt; zum wirklichen Schluß aber gehört das Bewußtseyn der Wahrheit. S. Götting. gel. Anz. 1802. St. 142.

**) S. Fries neue Kr. d. Vrnft. Th. I. S. 75 u. S. 341 ff. die Theorie des Gefühls.

daß sie beurtheilen, obgleich Jeder weiß, daß der wahrnehmende Sinn nur offenbart, die Urtheile aber dem reflectirenden Verstande angehören. Wir reden so aus der klaren Einsicht, daß Sinnlichkeit ohne allen Verstand, das ist, ohne alles reflexive und verknüpfende, mithin selbstthätige Bewußtseyn Unding ist. Dasselbe gilt von der Vernunft. Vernunft ohne Verstand ist, wie wir gleich zu Anfang dieser Abhandlung gezeigt und in der Folge weiter dargethan haben, ein Ungedanke, jenem durchaus gleich, einer von sich nicht wissenden, blos werkthätigen — Wissenschaft und Kunst.

Nur Eines ist hiebey nicht außer Acht zu lassen, nämlich, daß der Satz: wo Vernunft ist, da ist nothwendig auch Verstand, nicht umgekehrt ebenfalls gelte: wo Verstand ist, da ist nothwendig auch Vernunft. Verstand besitzen, nach Maaßgabe ihrer sie mit anderen Naturwesen durch Empfindung in Gemeinschaft setzenden Organisation, alle diejenigen Wesen, die wir lebendige oder, weil sie Leben in sich haben und Selbstthätigkeit offenbaren, beseelte — aber zugleich vernunftlose Wesen, insgesammt Thiere nennen. Alle Thiergattungen, sowohl

die mit Sinnen und Gliedmaßen am freygebigsten, als die zur Führung ihres Lebens am kärglichsten damit ausgestatteten; die reichbegabtesten, wie die armseligsten, entbehren alle, und zwar in ganz gleichem Maaße, der Vernunft, der Vernehmung des den Gedanken und, zugleich mit dem Gedanken, das Wort erzeugenden Geistes. Darum wie das vernunftlose Thier unfähig ist jener Gefühle und Begriffe, die wir einstimmig sittliche und religiöse Gefühle und Begriffe nennen, so ist es unfähig auch der Wissenschaft; keineswegs aber mangeln ihm jene Gefühle und Begriffe nur darum, weil es der Wissenschaft entbehrt. Die Vernunft ist nicht auf die Denkkraft gegründet, ein erst später im Verstande angeglommenes Licht; sondern die Denkkraft ist gegründet auf die Vernunft, welche, wo sie ist, dem Verstande vorleuchtet und ihn erweckt zur Betrachtung, welcher die Untersuchung folgt — die deutliche Erkenntniß, die Wissenschaft.

---

Nicht nur ist vor allen wissenschaftlichen Theorien und philosophischen Systemen, sondern es bleibt

vorwaltend auch über ihnen allen der inwendige Seher und Richter, die weissagende Vernunft, der schöpferische, der in sich gewisse Geist. Kein logisches Kunstwerk vermag diesen Geist zu vertreten und seine wirkliche unmittelbare Gegenwart in dem von ihm zeugenden Gefühle entbehrlich zu machen. Es ist vielfältig und schon von alten Zeiten her angemerkt worden, daß Theorien und Philosophien des Wahren, des Guten und Schönen — Ethiken, Aesthetiken und Metaphysiken — erst dann in wachsender Menge hervortreten, wenn die lebendige Erfassung des Wahren, des Guten und Schönen geschwächt, der Geschmack unsicher geworden, die Kunst gesunken, Tugenden und Sitten durch verkehrte Zumischung verderbt sind. Wie verschwunden aus der lebendigen Wirklichkeit ist der mächtige, der gewisse Geist, und man fragt nun die Todten. Leichen werden eröffnet um zu finden, woher ihnen das Leben kam. Eitle Versuche! wo das Herz nicht mehr schlägt und treibt, wo die Gefühle schweigen, da bemüht sich umsonst der Verstand mit allen seinen Künsten, den mit Wunderkraft begabten Seher wieder aus der Gruft hervor zu rufen. Nicht einmal

ein Schatten, nur ein Blendwerk erscheint, gaukelt, und offenbaret Trug.

Ehrwürdig ist die Wissenschaft da, wo sie seyn kann und wirklich ist; ehrwürdig die zur Fertigkeit gediehene, ihrer selbst mächtig gewordene, erfahrene Kunst; ehrwürdiger doch und herrlicher die ihren Theorien vorleuchtende Ahndung; ehrwürdiger und herrlicher, der sie prüfende, ihren Werth bestimmende Geist, dem sie wohl dienen, ihn selbst aber nicht erzeugen können.

Verachtet man darum Sprache und Schrift, Buchstaben und Wort, weil man sagt: Diener sind sie? — Verachtet man darum die Natur, weil man spricht: Ueber ihr ist ein Gott, ihr Urheber, und sie wäre ohne dieses Ueber-Ihr nur ein Gespenst?

---

Wie das Welten aus dem Nichts hervorrufende Wort des Schöpfers erhaben ist über den ewig kreisenden Nachhall dieses Worts in der unendlichen Erscheinung, die wir das Weltall nennen; so ist auch die dem Menschen ursprünglich inwohnende vorbilden-

de Kraft erhaben über die blos nachbildende in ihm hinter der Erfahrung.

Sie sagen aber — jene Andern, die wir vorhin hörten — es sey die von uns, mit Recht, so hoch gepriesene vorbildende, über die blos nachbildende in Wahrheit unendlich erhabene, Kraft, — Genius, im Menschen; Für-Sehung im Urwesen genannt, — nothwendig bewußtlos wirkend; und gleichwohl begabt mit Weisheit, und Liebe, und Wissenschaft, und Kunst; und zu und vor allem diesen, auch noch mit Freyheit: denn was ein Wesen absichtlos, aus der Nothwendigkeit seiner Natur vollbringe, das allein werde von ihm mit vollkommener Freyheit vollbracht.

Wir antworten diesen Andern, daß sie reden, was sie nicht denken, weil es unmöglich sey zu denken — eine blinde Vorsehung, einen unvorsetzlichen Vorsatz, eine freye Nothwendigkeit; daß sie mithin, Wort und Sinn verkehrend, nur ein loses bethörendes Spiel treiben mit der Rede, mißfällig den Aufrichtigen.

Auch Spinoza verstand schon das bewußtlose blinde Schicksal als Vorsehung auszulegen, und konn-

te nun, auf diese Auslegung gestützt, ebenfalls von Rathschlüssen und einer Weltregierung seines Gottes; von allgemeinen und besonderen, von inneren und äußeren Führungen und Leitungen desselben; von seinem Beystande, und wovon nicht sonst noch dieser Art, ergiebig reden.*)

Wie ich wider diesen, von dem, übrigens so wahrhaften, Manne eingeführten, in unseren Tagen immer heilloser gewordenen Betrug, seit dreyßig Jahren, ihn enthüllend, gestritten habe, so werde ich fortfahren wider ihn zu streiten, bis zu meinem letzten Athemzuge, unbekümmert um den Zorn seiner Liebhaber, die, je heftiger sie ergrimmen, nur desto auffallender, durch die ungereimtesten Beschönigungen und Ausflüchte, den Gehalt ihres Thuns mehr und mehr selbst werden zu erkennen geben.

---

*) Tract. Theol. Polit. C. III. p. 32. C. IV. p. 48.

Falsch ist die Behauptung dieser Tage: man habe den Spinozismus verklärt; man hat im Gegentheile ihn nur getrübt und verderbt; und während die Schriften jenes scharfen und folgerechten Denkers noch immer jedem wohlbeschaffenen Verstande eine kräftige Nahrung darbieten, geben die neueren aus ihm geschöpften Werke, voll Schwindel und Bethörung, statt der Lehre nur Geschwätz: der ehrwürdige Vater sitzt verkindischt da, und erzählt Mährchen.

Wie ich früher auf das bestimmteste erklärt, und seitdem vielfältig wiederholt habe, welchen Krieg ich führe und welchen nicht; so erkläre ichs von neuem jetzt. Ich führe nicht Krieg, sondern halte aufrichtigen Frieden mit dem, für das, was er ist, sich selbst erkennenden und frey bekennenden, den Freyheitsbegriff, als vernunftwidrig, ohne Vorbehalt verwerfenden, vollkommenen und reinen, Naturalismus nach der Weise des Spinoza, dem geraden unverhüllten Fatalismus. Dieser gerade, offenbare Fatalismus oder vollkommene Naturalismus, wenn er, einhellig mit sich selbst, unerschrocken folgen läßt, was folgen muß, darf jedem Angriff einer Freyheit und Vorsehung behauptenden Philosophie Trotz bieten; er ist innerhalb seiner Grenze, dem Naturbegriff, unüberwindlich. — Ich führe Krieg nur mit dem, sich für das, was er ist, entweder nicht selbst erkennenden, oder nicht aufrichtig bekennenden, Nothwendigkeit und Freyheit, Vorsehung und Fatum in Eins zusammenmischenden, mit sich selbst durchaus mißhelligen Fatalismus, der nun wissen will, der wunderbare Mischling! auch von übernatürlichen Dingen, ja von einem Gotte, hülfreich, gnädig und erbarmend, wie der

Gott der Christen. Wider diesen unrechtlich übergreifenden trete ich dem rechtlichen, nicht übergreifenden, biedern und baaren Fatalismus des Spinoza, sogar als Bundesgenosse bey; dem consequenten, vor der Wissenschaft bestehenden, wider den unconsequenten, durchaus phantastischen Fatalismus des Weder-Noch.

So nahm Leßing ehmals die alte harte, aber consequente Orthodoxie in Schutz gegen eine sehr geschmeidige aber durchaus inconsequente neue. „Nicht „die Orthodoxie, (jene alte gerade)“ sagte er, „sondern „eine gewisse schielende, sich selbst ungleiche Orthodoxie „ist so ekel! So ekel, so widerstehend, so aufstoßend! „— das wenigstens sind die eigentlichen Worte für „meine Empfindung. — Nicht der Name macht es, „sondern die Sache; und wer die Sache zu lehren, „oder zu insinuiren den Muth hat, der müßte auch „freymüthig genug seyn, dem Namen nicht ausweichen zu wollen“ *).

---

*) S. Leßings Beyträge Th. III, S. 516. Th. II, 412.

Es findet der Mensch, wenn er die, seinen äußeren Sinnen sich darstellende, Natur mit dem inneren Sinne betrachtet, und ihr unendliches Wesen mit seinem Verstande zu erfassen, zu begreifen, zu ergründen strebt, am Ende seiner Bestrebungen nicht einen diese Natur und das Weltall ihm erklärenden Grund, sondern nur einen finsteren Ungrund. Der noch kindische Verstand denkt sich diesen Ungrund als ein Chaos, aus dem ein Zwitterding von Nothwendigkeit und Ungefähr allmälig Bildungsstoffe, dann Gebildetes, Götter und Welten, Thiere und Menschen hervorgehen ließ. Der zur Männlichkeit gereifte Verstand verwirft den Ungrund und das Chaos, weil er zu der klaren Einsicht sich erhoben hat, daß der Gedanke eines von Ewigkeit her sich nur allmälig entwickelnden Weltalls ein durchaus ungereimter Gedanke ist, mit dem man Jeden, der ihn vorbringt, in das absolute Nichts zurückdrängen kann. Es tritt nun die Lehre auf von einer immer gleichen Vollkommenheit des Weltalls, von einem von Ewigkeit zu Ewigkeit in sich selbst kreisenden unendlichen Wesen, welches absichtlos Unendliches aus Unendlichem auf eine unendliche Weise, durch die Nothwendigkeit seiner Natur allein, hier entstehen

dort vergehen läßt, ohne daß irgend wo oder wann ein wesenhaftes Entstehen oder Vergehen statt finde: — die Lehre von einer Natur, die keine Schöpfungs- sondern nur eine ewige Veränderungskraft ist.

Zu einem Höheren als dem hier angegebenen, und keiner weiteren Ausführung an diesem Ort bedürfenden, Begriffe des Ἓν καὶ πᾶν, kann der in die Natur allein sich vertiefende Verstand nicht gelangen; er kann in ihr nicht finden, was nicht in ihr ist, ihren Urheber, und thut daher den Ausspruch: Selbständig, in sich genugsam, durch und durch lebendig, ja das Leben selbst ist die Natur; sie allein ist, und außer und über ihr ist Nichts.

Bey diesem Ausspruche würde es verbleiben, wenn der Mensch nur Sinn und überlegender Verstand wäre. Es lebt aber in ihm ein Geist unmittelbar aus Gott, der des Menschen eigenthümliches Wesen ausmacht, und durch den allein auch sein Verstand erst verständig, d. i. zu einem menschlichen Verstande wird. Wie dieser Geist dem Menschen gegenwärtig ist in seinem höchsten, tiefsten und innigsten Bewußtseyn, so ist ihm der Geber dieses Geistes, Gott, selbst gegenwärtig; ihm gegenwärtiger durch sein Herz, als

ihm die Natur gegenwärtig ist durch die äußeren Sinne. Kein sinnlicher Gegenstand kann so ergreifen und als wahrer Gegenstand so unüberwindlich dem Gemüthe sich darthun, als jene übersinnlichen Gegenstände: das Wahre, das Gute, das Erhabene und Schöne — die mit dem Auge des Geistes nur gesehen werden — eben diesem Gemüthe sich darthun und bewähren. Wir dürfen darum wohl die kühne Rede wagen, daß wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen, obgleich er nicht gesehen werden kann mit dem Auge des Leibes: wird er uns doch in jedem hohen Menschen zur Erscheinung. Die Erscheinung aber ist nicht der Gott; jene kann sogar öfter uns betrügen; das Gefühl aber, das mit der Erscheinung in uns erweckt wurde, betrog uns nicht, und das innere Gesicht, das wir hatten, war ein Gesicht des Wahren *).

„Nichts ist Gott ähnlicher“ sagt Sokrates bey Platon, „als wer unter uns der Gerechteste ist.“ **).

*) Um nicht anderswo schon gesagtes hier mit andern Worten bloß zu wiederholen; verweise ich auf die in der ersten Hauptabtheilung der Schrift v. d. göttlichen Dingen befindliche Erörterung dieses Gegenstandes.

**) Plato Theaetet. l. c. p. 122. bey Schleiermacher S. 263.

Jede rein sittliche, wahrhaft tugendhafte Handlung, ist, in Beziehung auf die Natur, ein Wunder, und offenbart Ihn, der nur Wunder thun kann, den Urheber, den allmächtigen Beherrscher der Natur, den Regierer des Weltalls.

Eben so jede wahrhaft genialische Schöpfung. Ein der Natur allein zugewandter Verstand, mit Recht in seinem Gebiete keine Wunder zulassend, muß die Wirklichkeit eigentlicher und allein wahrhaft genialischer Schöpfungen eben so nothwendig als die Wirklichkeit eigentlicher und allein wahrhaft tugendhafter Handlungen läugnen. Für die Wirklichkeit beyder zeuget allein der Geist, der inwendige, der uns überall nur Geheimnisse offenbart, unergründliche; also keine Wissenschaft. Diese bricht nothwendig da ab, wo das Wirken der Freyheit sich kund macht.

Wenn man uns also fragt, ob wir, Freyheit und Vorsehung, eine Intelligenz am Anfange, mit einem Worte, einen schöpferischen Gott voraussetzend, das Daseyn des vor uns sich bewegenden Weltalls besser begreifen, als wenn wir eben dieses Weltall denken, nicht als ein Werk, sondern als ein ewiges

ohne Anfang und Ende in sich selbst kreisendes Wesen, das als natura naturans ohne Selbstbewußtseyn, ohne Verstand und Willen ist; als natura naturata aber voll selbstbewußter, verständiger, nach Begriffen sich bestimmender Wesen, deren keines doch ein absolut höchster Geist seyn und je werden kann: *) so antworten

---

*) Einige doch haben auch dieses denken zu können sich eingebildet. Es lebte vor ungefähr dreißig Jahren im nördlichen Deutschlande ein der Speculation ergebener Edelmann. Er sandte seine Gedanken in einzelnen gedruckten Bogen an mehrere Personen, die ihm als Denker durch öffentliche Schriften oder sonst bekannt waren. So erhielt ich diese Bogen auch. Sie sind mir, was ich gegenwärtig bedaure, von der Hand gekommen. Der Hauptgedanke dieses Mannes, so viel ich mich erinnere, war: der Gott im Weltall sey nicht immer dasselbe Wesen, sondern es könnten im Wechsel der Dinge wohl auch andre und andere Wesen zu dieser Würde gelangen. Er sah das in der Welt Gott seyn als eine Stelle an, die gewonnen und wieder verloren werden könne. Etwas ähnliches habe ich nachher in einem ungedruckten Aufsatze von Diderot, Le rêve de D'Alembert, gefunden. In der ersten Abtheilung unterhält sich Diderot mit D'Alembert; in der zweyten Mademoiselle de Lespinasse mit Doctor Bordeu, den sie hatte rufen lassen, weil D'Alembert in einen bedenklichen Schlaf gefallen war, und träumend sonderbare Reden führte. Ich will nur die folgende, am eigentlichsten hierhin gehörige Stelle, aus dem Gespräch mit Doctor Bordeu anführen.

Madem. de Lespinasse.

Et qui est-ce qui vous a dit qu'il ne réside pas dans quel-

wir ein entschiedenes Nein. Das aber begreifen wir vollkommen, daß Vorsehung und Freyheit, wenn sie nicht waren am Anfange, dann auch überall nicht sind, mithin der Mensch von seinem Geiste, seinem Herzen und Gewissen, die ihm diese Begriffe als die wahrhaftesten aufdringen, nur getäuscht werde. Ein Mährchen, eine Lüge wäre dann der Mensch; ein Mährchen, eine Lüge des Menschen Gott — der Gott des Sokrates und Platon, der Gott der Christen.

So lautete meine früheste Rede: ich ende wie ich begann.

---

que coin de l'espace une grosse ou petite araignée dont les fils s'étendent à tout , une araignée à reseaux infinis?

Bordeu.

Personne; moins encore si elle n'a pas été ou si elle ne sera pas.

Madem. de Lespinasse.

Comment, cette espèce de Dieu là .

Bordeu.

La seule qui se conçoive

Madem. de Lespinasse.

Pourroit avoir été, venir et passer?

Bordeu.

Sans doute; mais puisqu'il seroit matiere dans l'univers, portion de l'univers, sujet à vicissitudes, il vieilleroit, il mourroit.

Genug an dem Angeführten für den Zweck der Anführung.

# Idealismus und Realismus.

## Ein Gespräch.

---

*Ναφε, και μιμνας ἀπιστειν· ἀρθρα ταυτα των φρενων.*

*Epicharm. Fragm. Troch.*

Er.

Im Schlafrock! — Sind Sie krank?

Ich.

Etwas erkältet. Ich hielt mich im Bette bis um Mittag; mochte nicht essen; und so bin ich sitzen geblieben.

Er.

Was hatten Sie da für ein lustiges Buch?

Ich.

Ein lustiges Buch? Woraus schließen Sie das lustige?

Er.

Aus Ihrer Miene da ich ins Zimmer trat.

Ich.

Ich las Betrachtungen über den Glauben.

Er.

Die im May der Berliner Monats-Schrift?

Ich.

Sind die so lustig? Sehen Sie den Band an! — Hume's Essays!

Er.

Also wider den Glauben?

Ich.

Für den Glauben! Haben Sie den Hume kürzlich gelesen?

Er.

Die Essays seit vielen Jahren nicht.

Ich.

Seit vielen Jahren nicht? — Sie haben sich um die Kantische Philosophie bekümmert, und nach dem, was in der Vorrede zu den Prolegomenen steht, griffen Sie nicht auf der Stelle nach Ihrem Hume, um ihn von neuem durchzulesen? — Das ist unverzeihlich!

Er.

Sie wissen, wie es mir mit Kant gegangen ist. Und gehört denn zu dem Begriff eines jeden philosophischen Systems so schlechterdings seine ganze ausführliche Geschichte? Da wäre ja kein Ende.

Ich.

Kein Anfang, wollen Sie sagen.

Er.

Ich verstehe Ihr Lächeln. — Lassen wir das seyn, und machen Sie mich mit Hume als Glaubenslehrer bekannt.

Ich.

Nun muß ich wohl. So lange hatte ich mir die Zunge zerbissen, um mein Geheimniß nicht vor der Zeit zu verrathen, und nun entwischte mir's, ich weiß nicht wie.

Er.

Ein schönes Geheimniß, das in einem gedruckten Buche steht.

Ich.

Gerade dieses ist das Beste an der Sache, daß es in einem gedruckten, in mehrere Sprachen übersetzten, sehr berühmten Buche steht, und dennoch ein Geheimniß ist.

Er.

Ihre Geheimnisse werden Sie doch nicht immer blos für sich behalten. Wann erscheint die neue Ausgabe der Briefe über Spinoza mit den Zusätzen?

Ich.

Schwerlich vor der künftigen Jubilate=Messe.

Er.

Und sollte die vorige Jubilate=Messe schon erscheinen!

Ich.

Ich wollte, ich hätte sie damals nur gleich ohne Zusätze herauskommen lassen.

Er.

Sind Sie da nicht wieder bey dem Ausspruch des Seneka, den ich öfters von Ihnen hörte: Quae ego scio, populus non probat; quae populus probat, ego nescio? Einmal bin ich sehr versucht gewesen zu dem großen NB. in Ihrem Seneka bey diesen Worten, das deutsche Sprüchwort zu schreiben: Allzu klug ist dumm! Wirklich hat man Ihnen nicht ohne Grund vorgeworfen, daß Sie oft nöthige Mittelbegriffe auslassen. Ab hoste consilium! „Zu scharf schneidet nicht.“ Wenn Sie gutem Rath nicht folgen wollen, so folgen Sie dem glücklichen Beyspiel. Sie sehen, man darf willkührlich genug verknüpfen, wenn man nur weitläufig genug verknüpft, und vor

allen Dingen Sorge trägt, daß die Schleifen recht ordentlich zu sitzen kommen. Der Symmetrie zu Liebe gehört es sich, auch blinde Schleifen anzubringen. Wozu der böse Geiz mit dem Bande?

Ich.

Sie haben Recht. Was Sie empfehlen bringt eine Bündigkeit zuwege, die in die Augen fällt.

Er.

Das ist die Sache. Wenn Sie's nur recht zu Herzen nehmen wollten. Wahrlich, es ist Ihre eigene Schuld, wenn man Ihnen eine wächserne Nase andreht.

Ich.

Weil ich der meinigen keine von Pappendeckel vorhänge, nach einem der Redoutenverordnung gemäßen Schnitt.

Er.

Lassen Sie nur Ihre wahre eigene recht sehen. Es kann Ihnen doch unmöglich schwer fallen, die Sätze, über welche Sie hauptsächlich angefochten werden, von aller Zweydeutigkeit zu befreyen.

Ich.

Das ist freylich sehr leicht; so leicht —

Er.

Daß Ihnen davor ekelt.

Ich.

Wie vor einer unnützen Arbeit. Erinnern Sie sich einer jugendlichen Fabel von Lessing, wo ein unzufriedenes Geschöpf Augen verlangt, und so bald es sie erhält, ausruft: „Das sind unmöglich Augen!“ *)

Er.

Sagen Sie was Sie wollen, wer sich selbst versteht, und nur nicht ungeduldig wird, der bringt es auch dahin, daß ihn andere verstehen, wenn auch alle gelehrte Zeitungen und Journale sich zusammen verschwören, um die Wahrheit in pragmatischer Gerechtigkeit aufzuhalten.

Ich.

Da P. Claudius die heiligen Hühner, die nicht fressen wollten, trinken ließ, verlor er die Schlacht. **)

---

*) Leßings vermischte Schriften. Berlin 1784. Th. II. S. 94. Aeltere Ausgabe 1770. Th. I. S. 125.

**) *Cicero* de Nat. Deorum. Lib. II. §. 3.

Ein Freund, dem ich dies Gespräch in der Handschrift mitgetheilt hatte, schrieb zu dieser Citation folgende Stelle aus der Re-

Er.

Wie billig. Aber wer räth Ihnen sich an den heiligen Hünern zu vergreifen, im Angesicht eines Volks, das auf ihr ominöses Fressen oder Nichtfressen ein so andächtiges Auge heftet, wie kein andres von den gebildeten in Europa. Verfolgen Sie, um diesen Aberglauben unbekümmert, Ihren Weg, und lassen Sie die Todten ihre Todten begraben.

Ich.

Lieber Freund, ich habe meine drey und vierzig Jahre auf dem Rücken, und bin mit ziemlich derber Hand vom Schicksal hin und her geworfen worden. Tausende von Menschen können mich an Geistesgaben übertreffen, aber gewiß nur wenige an Standhaftigkeit und Eifer im Ringen nach Einsicht und Wahrheit.

---

de für den Roscius Amerinus. — „Anseribus cibaria publice locantur, et canes aluntur in capitolio, ut significent, si fures venerint. At fures internoscere non possunt. Significant tamen, si qui noctu in capitolium venerint: et, quia id est suspiciosum, tametsi bestiae sunt, tamen in eam partem potius peccant, quae est cautior. Quod si luce quoque canes latrent, cum deos salutatum aliqui venerint: opinor, iis crura suffringantur, quod acres sint etiam tum, cum suspicio nulla sit.“

den berühmtesten, und auch unberühmten *) Quellen menschlicher Erkenntniß, bin ich unermüdet nachgegangen, und von manchen erforschte ich den Ursprung bis dahin, wo sie in unsichtbaren Adern sich verlieren. Andre Forscher, und nicht wenige von den größten Geistern unter meinen Zeitgenossen, sah ich lange in der Nähe. Ich habe Gelegenheit gehabt, und bin gezwungen gewesen, meine Kräfte vielfältig zu versuchen, und versuchen zu lassen. Und so wär' es eine Art von Wunder, wenn ich, wie ein unerfahrner Jüngling, ein in sich verkrochener Pedant, oder sonst auf eine thörichte Weise, mehr von mir halten könnte, als ich soll. Aber aus eben diesen Gründen geht es auch

*) Alius error est eorum, qui omnium sectarum, atque haeresium veterum, postquam excussae fuissent et ventilatae, optimam semper obtinuisse, posthabitis aliis, existimant. Itaque putant, si quis de integro institueret inquisitionem et examen, non posse non incidere in aliquas ex rejectis opinionibus, et post rejectionem amissis et obliteratis: quasi vero multitudo, aut etiam sapientes, multitudinis deliniendae gratia, non illud saepe probarint, *quod populare magis atque leve sit, quam quod solidum, atque alte radices agens. Tempus siquidem simile est fluvio, qui levia atque inflata ad nos devehit, solida autem et pondus habentia submergit.* Baco, de augmentis scientiarum.

nicht an, daß ich mich zu tief hinunter täusche; daß ich mich für geringer halte, als andre, die nur mit einem Theile meines armseeligen Wissens, sich schon so viel wissen; für geringer als diejenigen, die mich zu Irrthümern, die ich längst abgelegt habe, nun erst durch ihre viel seichtere Trugschlüsse bekehren wollen. Und das sollte ich doch; sollte mich dahin bequemen, daß ich es natürlich, schicklich, ganz in seiner Ordnung fände, gleich einem feilen Rosse, von einem halbblinden oder schelmischen Philister auf den Markt geritten zu werden, um mir von jedem Vorübergehenden ins Maul sehen, und über alle sieben Mängel mich untersuchen zu lassen; unterdessen muthwillige Knaben mir die Haare aus dem Schweife rupften, und mit Nadeln nach mir stächen. — Es mag von bloßer Ungewohnheit herkommen; aber ich fühle, es ist ein wenig mehr als ich zu ertragen Lust habe. — Sie schütteln den Kopf?

Er.

Weniger Stolz, oder weniger Empfindlichkeit! — Nennen Sie mir den wackern Mann, der sich nicht dasselbige gefallen lassen mußte! Und welchem wackern Manne hat dergleichen je geschadet?

Ich.

Ach, vor Schaden ist mir gar nicht bange. Gefahr ermuntert. Aber ich hasse die Uebelkeiten; hasse die Unlust, welche folgt, wenn man aus dem Innersten der Seele hat verachten, vor Menschen ausspeyen müssen, weil sie ihrem eigenen Gefühl von Recht und Wahrheit keck ins Angesicht schlugen, und niedrig und gewissenlos die Lüge küßten*). Warum soll ich mir die wenigen Tage, die ich noch zu leben haben mag, auf diese Art verbittern?

Er.

Weil ein Mann nicht unausgeführt läßt was er angefangen hat.

Ich.

Gut. Damit wir der Worte nicht zu viel machen: was soll ich ausführen; wo soll ich wieder anfangen?

---

*) En verité le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes, et nous ne tenons les uns aux autres que par la parole. Si nous en connoissions l'horreur et le poids, nous le poursuivrions a feu, plus justement que d'autres crimes. *Ess. de Montaigne.* L. I. Ch. IX. p. 79.

Er.

Das fragen Sie unter dem lauten Geschrey, daß Sie einen blinden Glauben lehren, und die Vernunft herabwürdigen!

Ich.

Was ist blinder Glaube? Ist er etwas anderes, als ein auf Ansehen gestützter Beyfall, ohne Gründe oder eigene Einsicht? — Worauf besinnen Sie sich?

Er.

Nein, es ist nichts gegen Ihre Erklärung einzuwenden.

Ich.

Gut! Und einen solchen Glauben gelehrt zu haben, sagen Sie, bin ich im Verdacht. Nicht wahr?

Er.

Freylich! Aber um des Himmels willen, was wollen Sie mit diesen Fragen? Ich schickte Ihnen vor ein paar Tagen die vorläufige Darstellung des Jesuitismus. Haben Sie das Buch bey der Hand?

Ich.

Dort liegt es.

Er.

Sehen Sie hier, S. 173, steht ausdrücklich, „daß Sie einen unbedingten blinden Glau„ben empfehlen, dadurch dem Protestantismus seine „stärkste Stütze, nemlich den uneingeschränkten For„schungsgeist und Vernunftgebrauch —

Ich.

Lesen Sie: dem Hyper krypto Jesuitismus seine stärkste Stütze, nemlich den uneingeschränkten Verdrehungsgeist, und Gebrauch der Mentalreservation, Wortschrauberey und Windbeuteley —

Er.

„entreissen, und also die Rechte der Vernunft „und der Religion den Aussprüchen einer „**menschlichen Autorität** unterwerfen.“ — In der zu dieser Stelle gehörigen Anmerkung steht noch deutlicher: „daß ihre Theorie von Glauben „und Offenbarung den Katholicismus befördere, „und bey Prüfung der Religionswahrheiten den Ge„brauch der forschenden Vernunft verschreye — „daß Sie durch eine listige Abänderung der bisher

„gebräuchlichen Worte, zur Anerkennung ei„ner menschlichen Autorität bereden „wollen." — Haben Sie genug?

Ich.

Vollkommen. Aber nun zeigen Sie mir auch in meiner Schrift, was eine solche Anklage — ich will nicht sagen rechtfertigen — was sie nur beschönigen könnte; etwas, woraus sie mit irgend einer vernünftigen Füglichkeit auch nur zu erschleichen wäre. Das bloße Wort, Glaube, ausgenommen, wissen Sie nichts. Und der Mann, der jene Anklage schrieb, wußte auch nichts außer diesem bloßen Worte. Er wußte aber, daß in meinem Buche Dinge stehen, die ihm nicht gefallen, und trug kein Bedenken, im Vertrauen auf das politische Gewicht seiner Partey, eine ganz grundlose Beschuldigung gegen mich zu erdichten, mit dem klaren deutlichen Bewußtseyn, daß er sie blos erdichtete. Mit dieser Beschuldigung verknüpfte er durch ein leeres: also, eine zweyte, um die Sache noch ein wenig giftiger zu machen. — Ist das wahr, oder ist es nicht wahr?

Er.

Es ist allerdings wahr.

Ich.

Also wahr: daß in meinem Buche nicht der geringste, nicht der entferneteste Anlaß zu der Beschuldigung ist, daß ich einen blinden Glauben lehre; und wahr, daß ich doch beym Publikum im Verdacht dieser Lehre stehe? Wie soll ich es nun anfangen, mich vor einem so blindgläubigen Publikum des blinden Glaubens wegen zu rechtfertigen? Man braucht mir ja nur auf der Stelle dieselbige Beschuldigungen von neuem anzulügen, und der Verdacht bleibt stehen.

Er.

Nicht so geschwinde, Lieber! Lassen Sie uns zu der Erklärung, die Sie vorhin vom blinden Glauben gaben, zurück gehen. Ihre Gegner würden vermuthlich sagen, diese Erklärung schränke den Begriff des blinden Glaubens zu sehr ein; jeder Beyfall, jede Bejahung, die nicht auf Vernunftgründen beruhe, könne und müsse so benannt werden.

Ich.

Sollten meine Gegner dergleichen wohl behaupten wollen?

Er.

Warum nicht?

Ich.

Sie haben Recht: Warum nicht? — So antworten Sie mir denn: Glauben Sie, daß ich gegenwärtig hier vor Ihnen sitze und mit Ihnen rede?

Er.

Das glaube ich nicht blos; das weiß ich.

Ich.

Woher wissen Sie das?

Er.

Weil ich es empfinde.

Ich.

Sie empfinden, daß ich hier vor Ihnen sitze und mit Ihnen spreche? Das ist mir ganz unverständlich. Was? Ich, wie ich hier sitze, hier mit Ihnen spreche, bin Ihnen eine Empfindung?

Er.

Sie sind meine Empfindung nicht, sondern die äußerliche Ursache meiner Empfindung. Die Empfindung, verknüpft mit ihrer Ursache, giebt mir diejenige Vorstellung, die ich Sie nenne.

Ich.

Also empfinden Sie eine Ursache als Ursache?

Sie werden eine Empfindung gewahr, und in dieser Empfindung eine andere Empfindung, durch die Sie empfinden, daß diese Empfindung die Ursache von jener Empfindung ist, und das zusammen macht eine Vorstellung aus; eine Vorstellung, die ein Etwas enthält, welches Sie den Gegenstand nennen? Noch einmal, ich begreife von dem allem nichts. Und dann sagen Sie mir nur, woher Sie wissen, daß die Empfindung einer Ursache als Ursache, die Empfindung einer äußerlichen Ursache, eines wirklichen Gegenstandes außer Ihrer Empfindung ist?

Er.

Das weiß ich zufolge der sinnlichen Evidenz. Die Gewißheit, die ich davon habe, ist eine unmittelbare Gewißheit, wie die von meinem eigenen Daseyn.

Ich.

Sie haben mich zum Besten! So kann der Philosoph aus der Kantischen Schule, der blos empirische Realist*) wohl sprechen, aber kein eigentlicher Realist, wie Sie doch seyn wollen. Die **Gültigkeit** der sinnlichen Evidenz ist ja gera-

*) S. die Beylage über den transcendentalen Idealismus.

de das, wovon die Frage ist. Daß uns Dinge als außer uns erscheinen, bedarf freylich keines Beweises. Daß aber diese Dinge dennoch nicht bloße Erscheinungen in uns, nicht bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, und, folglich, als Vorstellungen von etwas außer uns, gar nichts sind; sondern daß sie, als Vorstellungen in uns, sich auf wirklich äußerliche, an sich vorhandene Wesen beziehen, und von ihnen genommen sind: dawider lassen sich nicht allein Zweifel erregen, sondern es ist auch häufig dargethan worden, daß diese Zweifel durch Vernunftgründe im strengsten Verstande nicht gehoben werden können. Ihre unmittelbare Gewißheit der äußern Gegenstände wäre also, nach der Analogie meines Glaubens, eine blinde Gewißheit.

Er.

Sagen Sie denn nicht selbst in Ihrem dritten Briefe an Mendelssohn, „daß wir andre wirkliche Dinge gewahr werden, mit derselben Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden?“

Ich.

Nachdem ich unmittelbar vorher bemerkt hatte,

daß, nach streng philosophischen Begriffen, dieses Wissen nur ein Glauben sey; indem, was keines strengen Beweises fähig ist, nur geglaubt werden kann, und für diesen Unterschied kein andres Wort sich in der Sprache findet. Freylich drückt man sich auf diese Weise im gemeinen Leben nicht aus; aber von dem Unterschiede, der hier bezeichnet werden soll, ist auch im gemeinen Leben nie die Frage; wohl aber in der Philosophie, wo eben dieser Unterschied bey Untersuchung der menschlichen Vernunft und ihrer Verrichtungen (provincia sua) von der größten Wichtigkeit, und seine Bestimmung von den erheblichsten Folgen ist. So war der Fall zwischen Mendelssohn und mir. Mendelssohn hatte mir, ohne die geringste Veranlassung, christliche Gesinnungen aufgebürdet, die weder christlich noch die meinigen waren; diesen setzte er die seinigen, als jüdische, entgegen, indem er sagte: „Meine Religion kennt keine Pflicht, dergleichen „Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, „befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten. Ich „habe also einen Grund mehr, Ueberzeugung zu „suchen.“ —

Ohne diesen sarkastischen Ausfall — welchem

die Beschuldigung: ich suche mich nur durch eine Hinterthüre zu retten, leicht anzusehen war — durch eine Widerlegung abzutreiben, die mich in Dinge verwickelt hätte, in die ich mich nicht verwickeln lassen wollte; gab ich nur folgendes zur Antwort: „**Wenn** jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen sich entwickelt, Glaube ist (denn dieser Gegensatz von Vernunfterkenntniß und Glaube war von Mendelssohn selbst angegeben); so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen." — Ich drückte mich auf diese Weise aus in einem Privat-Schreiben an einen berühmten Philosophen, von dem ich annehmen mußte, daß ihm die Vordersätze, worauf ich mich stützte, und ihre angenommene Richtigkeit bekannt wären. Die Billigkeit erforderte, da dieses Privat-Schreiben, als eine unveränderte Urkunde, ins Publikum kam, daß es auch als ein Privat-Schreiben, (das aus dem Studierzimmer eines Gelehrten nur in das Studierzimmer eines andern Gelehrten gehen sollte, und mit nichten an das Publikum gerichtet war) gelesen und beurtheilt würde, und daß man die

verschiedenen Beziehungen, in denen das Gesagte da steht, nicht aus der Acht ließe. Alsdann würde nach der Ausdehnung, die Mendelssohn dem Begriffe von ewigen Wahrheiten gegeben hatte, mein Satz. . .

Er.

Lieber, ich fürchte, wir laufen zu weit aus, und verlieren die Richtung. Vor diesem Fehler müssen wir uns hüten.

Sie sagen: was keines strengen Beweises fähig sey, könne nur geglaubt werden, und diesen Unterschied im Fürwahrhalten zu bezeichnen, habe die Sprache kein anderes Wort, als das Wort Glauben. Nun ist aber dieser Unterschied, wie Sie ebenfalls behaupten, schon längst und vielfältig wahrgenommen worden. Wie geht es denn zu, daß man des einzigen Wortes, welches die Sprache hat, dabey entbehren konnte? Denn der Gebrauch, den Sie von diesem Worte machen, ist doch unerhört; man findet es nirgendwo in derselben Bedeutung.

Ich.

Nirgendwo? Schlagen Sie nur die Recension von Reid's Essays on the intellectual Powers of

man, im April der diesjährigen (1786) Allg. Litt. Zeitung auf; da finden Sie dieses Wort gerade in derselbigen Bedeutung; und so werden Sie es überall finden, wo über diese Materie philosophirt wird. Noch einmal, die Sprache hat kein anderes Wort*)

Er.

Was? In der Allg. Litt. Zeitung?

Ich.

Da, lesen Sie, S. 182, „Er (Reid) unter„scheidet *Conception* ... von *Perception*, das „vielleicht am besten durch Empfindung gegeben wird; „denn es ist nach seiner Definition, die Vorstellung „einer Sache verbunden mit dem Glauben „von ihrem äusseren Gegenstande."

Er.

Ich muß lachen, daß Sie sogleich mit einem Beleg aus demselbigen Journal bey der Hand sind, welches Ihnen die empfindlichsten Vorwürfe über den Gebrauch eben dieses Wortes gemacht hat.

---

*) Auch Mendelssohn bedient sich desselben. S. Morgenstunden, erste Ausgabe. S. 106.

Ich.

Ich habe die auffallendsten dieser Vorwürfe aus-gezogen und zusammengestellt. Sie liegen hier in meinem Hume. Wollen wir einmal das Blatt mit einander ablesen?

Er.

Sehr gern.

Ich.

„Allg. Litt. Zeitung Nro. 56. und Nro. 125.
„Wir glauben nicht, daß wir einen Körper haben,
„und daß außer uns andre Körper und andre denkende
„Wesen vorhanden sind; sondern: wir empfinden uns
„selbst, empfinden unsern und andre Körper au-
„ßer uns, und schließen auf denkende Wesen au-
„ßer uns. Logik und Gemeinsinn haben seit undenk-
„lichen Zeiten zwischen Glauben und Empfindung ei-
„nen Unterschied gemacht. Ihn vernachläßigen, heißt
„einen der ersten Begriffe der Vernunftlehre ganz un-
„nöthig verwirren. Was Andre Empfindung, sinn-
„liche Ueberzeugung heissen, auch Glaube zu nennen,
„ist eine willkührliche Verdrehung des gemeinen
„Sprachgebrauchs, Wortspielerey, um den Schein zu
„gewinnen, als hätte man etwas neues gesagt. Ke-

„νοδοξια ist aber noch etwas schlimmer als Παρα-„δοξια. Mann soll bekannte Sachen mit bekannten „Worten ausdrücken; gangbare Münze nicht eigen-„mächtig umprägen; nicht einen, wo nicht blauen, „wenigstens doch leeren Dunst erregen, Mißverstand „veranlassen, und zu dem Verdacht Gelegenheit geben, „man wolle unvermerkt alles auf Glauben an posi-„tive Sätze der Religion zurück bringen.“ — Fällt Ihnen etwas erhebliches ein, das ich ausgelassen hätte?

Er.

Nichts erhebliches; nur daß ich die einschärfenden Wiederholungen vermisse, deren Nachdruck aber, wie mir däucht, durch die dichte Zusammenstellung der Urtheile ziemlich ersetzt wird. Ich bin neugierig, wie man Ihre Gründe, wenn Sie damit hervorrücken, empfangen wird.

Ich.

Gründe? Ich habe etwas Besseres, worüber man nicht so schlechterdings herfahren, oder es nur gerade zu unter die Bank schieben darf, wie Gründe: ich habe eine **Autorität***). Alle die bittern Vorwürfe,

*) Cartesius wünschte seine Schrift über den Menschen der Sorbonne zuzueignen, und schrieb an den Pater Mersenne: „Ich muß

die ich eben abgelesen habe, die muß alle hier mein guter David Hume aufladen. Er mag sehen, wie er sich mit der Logik und dem Menschenverstande vergleicht, und zu den ersten Regeln des Vernunftgebrauchs den Rückweg findet; er mag sehen, wie er die Vorwürfe von κενοδοξια, von Wortspielerey, Windmacherey, blauen oder leeren Dunst, vornemlich aber den Verdacht von sich abtreibe: er wolle unvermerkt alles auf Glauben an positive Sätze der Religion zurück bringen: denn es ist auch nicht Einer von diesen Ausfällen, der ihm nicht gerade auf den Leib gienge, da er sich des Wortes Glaube nicht allein in demselbigen Verstande, worin es von mir gebraucht worden ist, bedient, sondern auch bey demselben mit Bedacht sich aufhält, um zu erhärten, daß es das eigentliche Wort für die Sache

---

„auf alle Weise suchen mich auf Autorität zu stützen, weil die „Wahrheit an sich so wenig gilt." — Daß die Sorbonne für den Cartesius selbst keine Autorität war, bedarf wohl keiner Erinnerung. Hier sind seine eigenen Worte: Fateor enim tibi, quorundam cavillationibus eo me adductum fuisse, ut aliena dehinc autoritate, quantum potero, munitum me velim, quandoquidem veritas sola tantopere algeat. Ep. P. II. Ep. 43.

sey; das **Einzige**, dessen man sich dabey mit Fug bedienen könne*).

---

*) Man hat mir noch besonders, und als etwas doppelt und dreyfach unerhörtes vorgeworfen, daß ich sogar von unserm eigenen Körper sage, auch sein Daseyn könne nur geglaubt werden. Aeusserst befremdend ist dieser Vorwurf, da sich dieselbige Behauptung beym Cartesius und einer Menge Philosophen nach ihm findet. Bilfinger sagt in seinen Dilucid. Phil. §. CCXLIII. „Scio, ridere homines, si quis postulet, ut *probent*, *hoc corpus* esse *suum corpus*. Rideant sane, si quis *dubitabundus* quaerat. Idea enim illius notae tam est omnibus hominibus communis et clara, ut nemo hic falli possit. Sed *philosophi* est, *distincte* nosse, quod *alii clare* norunt: hoc est, posse criteria illa, quibus omnes homines sua discernunt corpora, enumerare. *Unde* nosti, hoc corpus esse corpus tuum? Absit, ut *philosophus* respondeat *cum infantibus:* ich weiss es eben!" Hierauf beweißt er im 247 und 248sten §., wie mir deucht unwiderleglich, daß man das wirkliche Daseyn der Dinge, die uns außer unserm Körper erscheinen, nicht bezweifeln könne, ohne zugleich das Daseyn des eigenen Körpers zu bezweifeln. Eine höchst merkwürdige Stelle über diese Materie findet sich in Büffons Naturgeschichte (Tom. II. p. 432 u. f. prem. Edit. in 4to), die ich bedaure, nicht ganz hier einrücken zu können. Ich reisse folgende Zeilen (p. 434.) aus der Mitte. „Cependant nous pouvons CROIRE qu'il y a quelque chose hors de nous, mais nous n'en sommes pas sûrs, au lieu que nous sommes assurés de l'existence réelle de tout ce qui est en nous; celle de notre ame est donc certaine, *et celle de notre corps paroît douteuse*, dès qu'on vient à penser que la matiere pourroit bien n'être qu'un mode de notre ame, une de ses façons de voir." Also auch Büffon glaubt nur, daß er einen Körper hat.

Er.

Ihr Geheimniß wird los. Rücken Sie doch nur vollends damit heraus.

Ich.

Ohne mich lange bitten zu lassen, nachdem ich schon so viel verrathen habe.

Zuerst, als Vorbereitung, sehen Sie in dem Abschnitte über die Akademische oder Skeptische Philosophie, hier diese Stelle *): „Es scheint unläugbar, daß „die Menschen durch einen angebornen Trieb, oder

*) Da die bekannte deutsche Uebersetzung des Hume mir nicht Genüge thut, und man an der Pünktlichkeit der meinigen zweifeln könnte, so werde ich überall den Englischen Text beyfügen. Meine Ausgabe ist die Londoner von 1770. in klein 8vo. — „It seems „evident, that men are carried, by a natural instinct or pre- „possession, to repose faith in their senses: and that, without „any reasoning, or even almost before the use of reason, we „always suppose an external universe, which depends not on „our perception, but would exist, though we and every sensi- „ble creature were absent or annihilated. Even the animal crea- „tion are governed by a like opinion, and preserve this *belief* „of external objects, in all their thoughts, designs, and actions.... „This very table, which we see white, and which we feel hard, „*is believed* to exist, independent of our perception, and to be „something external to our mind, which perceives it „*Hume's Enquiry concerning Human Understanding.* „Sect. XII.

„eine Grundbeschaffenheit ihres Wesens, genöthiget
„werden, ihren Sinnen zu glauben; und daß wir ohne
„alle Vernunftschlüsse, ja selbst vor allem Gebrauche
„der Vernunft, eine äussere Welt beständig voraus=
„setzen, die von unserer Wahrnehmung unabhängig
„ist, und auch alsdann noch bestehen würde, wenn
„auch wir und alle andre empfindende Wesen nicht
„mehr darinn gegenwärtig oder ganz vernichtet wären.
„Selbst das Thiergeschlecht steht unter der Herrschaft
„dieser Meynung, und bleibt dem Glauben an äu=
„ßere Gegenstände in allen seinen Gedanken, Absichten
„und Handlungen getreu." . . „Von dieser Tafel
„hier, die wir nach dem Gesichte weiß, und nach dem
„Gefühl hart nennen, glauben wir, daß sie
„wirklich vorhanden sey; vorhanden unab=
„hängig von unserer Empfindung, und als Etwas au=
„ßer dem empfindenden Wesen, welches ihre Vorstel=
„lung hat."

Nun wollen wir die eigentlichen Hauptstellen auf=
schlagen. Sie erinnern sich doch Hume's berühmter
Zweifel gegen die Zuverläßigkeit der Schlüsse, die
wir aus einer nothwendigen Verknüpfung von Ursache
und Wirkung herzuleiten pflegen.

Er.

Wenn ich mich recht erinnere, so sind seine Gründe kürzlich diese. Der sinnliche Schein entdeckt uns nichts von den innern Kräften der Dinge. Adam, da er zuerst einen durchsichtigen See erblickte, konnte nicht wissen, daß er ersticken würde, wenn er sich hineinstürzte; eben so wenig von dem Einen Körper, daß er die Kraft habe ihn zu ernähren, als von dem andern, daß er diese Kraft nicht habe. Wir wagen auch nie auf einzelne Wahrnehmungen, wenn wir zum erstenmal eine Erscheinung unmittelbar auf eine andre folgen sehen, von der ersten zu entscheiden, daß sie eine Ursache, und von der andern, daß sie eine Wirkung dieser Ursache sey. Dieses Band wird allein in der Imagination durch die wiederholte Erscheinung derselbigen Folge geknüpft. Und wie oft wird nicht ein solches Band, nachdem es Jahrhunderte gehalten hat, durch eine neue auffallende Entdeckung plötzlich zerrissen? Beweis genug, daß wir blos das auf einander folgende; nie das verknüpfende in dieser Folge wahrnehmen. Selbst bey den Bewegungen unseres eigenen Körpers, wissen wir blos aus der Erfahrung, welche von diesen Bewegungen auf eine gewisse Bestimmung

unseres Willens sich ergeben, und welche sich nicht darauf ergeben. Ich stehe von meinem Stuhle auf wenn ich will; aber ich schlafe nicht ein, hungere und durste nicht, wenn ich will: der eigentliche medius terminus des Erfolgs oder Nichterfolgs ist uns aber in beyden Fällen gleich unbekannt. Und wie hier, so fehlt dieser medius terminus, wenn wir bis auf den geltenden Punkt zurückgehen, überall.

Das Verknüpfende der Erscheinungen, ihr Zusammenhang selbst, da derselbe sich nie in der Anschauung darstellt, kann noch weniger durch Vernunftschlüsse gefunden werden: Denn die bloß comparativ allgemeinen Sätze drücken nur eine unbestimmte Summa einzelner Wahrnehmungen aus, die vorhergegangen seyn müssen; schlechterdings allgemeine Sätze aber nur Verhältnisse von Begriffen, oder das Identische in denselben: so daß der unwidersprechliche Satz, idem est idem, ihr ewiger medius terminus ist, aus welchem das Facit eines directen simpeln Esse sich nie ergeben kann.

Ich.

Vortrefflich! Nun hören Sie an. (* „Nichts ist „freyer, als die Einbildungskraft des Menschen, und

---

(* „Nothing is more free than the imagination of man; and „though it cannot exceed that original stock of ideas, furnished „by the internal and external senses, it has unlimited power of „mixing, compounding, separating and dividing these ideas, to „all the varieties of fiction and vision. It can feign a train of „events, with all the appearance of reality, ascribe to them a par- „ticular time and place, conceive them as existent, and paint „them out to itself with every circumstance, that belongs to any „historical fact, which it believes with the greatest certainty. „Wherein, therefore, consists the difference between such a fi- „ction and belief? It lies not merely in any particular idea, „which is annexed to such a conception as commands our assent, „and which is wanting to every known fiction. For as the mind „has authority over all its ideas, it could voluntarily annex this „particular idea to any fiction, and consequently be able to be- „lieve whatever it pleases, contrary to what we find by daily „experience. We can in our conception, join the head of a man „to the body a horse; but it is not in our power to believe that „such an animal has ever really existed.

„It follows, therefore, that the difference between *fiction* „and *belief* lies in some sentiment or feeling, which is annexed „to the latter, not to the former, and which depends not on the „will, nor can be commanded at pleasure. It must be excited „by nature, like all other sentiments; and must arise from the „particular situation, in which the mind is placed at any particu- „lar juncture. Whenever any object is presented to the memory „or senses, it immediately, by the force of custom, carries the

„obgleich sie den von den äußerlichen und innerlichen „Sinnen gelieferten Vorrath von Ideen nicht über-

---

„imagination to conceive that object, which is usually conjoined „to it; and this conception is attended with a feeling or senti-„ment, different from the loose reveries of the fancy. In this „consists the whole nature of belief. For as there is no matter „of fact which we believe so firmly, that we cannot conceive „the contrary, there would be no difference between the concep-„tion assented to, and that which is rejected, were it not for „some sentiment, which distinguishes the one from the other. „If J see a billard-ball moving towards another, on a smooth „table, J can easily conceive it to stop upon contact. This con-„ception implies no contradiction; but still it feels very diffe-„rently from that conception, by which J represent to myself the „impulse, and the communication of motion from one ball to „another.

„Were we to attempt a definition of this sentiment, we „should, perhaps, find it a very difficult, if not an impossible task; „in the same manner as if we should endeavour to define the „feeling of cold or passion of anger, to a creature who never had „an experience of these sentiments. BELIEF is the true and „proper name of this feeling; and no one is ever at a loss to „know the meaning of that term; because every man is every „moment conscious of the sentiment represented by it. It may „not, however, be improper to attempt a *description* of this „sentiment; in hopes we may, by that means, arrive at some „analogies, which may afford a more perfect explication of it. J „say then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forci-„ble, firm, steady conception of an object, than what the ima-„gination alone is ever able to attain. This variety of terms,

„schreiten kann, so hat sie doch ein uneingeschränktes
„Vermögen, diese Ideen zu mischen, zusammenzusetzen,

---

„which may seem so unphilosophical, is intended only to express
„that act of the mind, which renders realities, or what is taken
„for such, more present to us than fictions, causes them to
„weigh more in the thought, and gives them a superior influence
„on the passions and imagination. Provided we agree about the
„thing, it is needless to dispute about the terms. The imagina-
„tion has the command over all its ideas, and can join and mix
„and vary them, in all the ways possible. It may conceive fictitious
„objects with all the circumstances of place and time. It may
„set them, in a manner, before our eyes, in their true colours,
„just as they might have existed. But as it is impossible that
„this faculty of imagination can ever, of itself, reach belief, it
„is evident, that belief consists not in the peculiar nature or or-
„der of ideas, but in the *manner* of their conception, and in
„their feeling to the mind. J confess, that it is impossible per-
„fectly to explain this feeling or manner of conception. We
„may make use of words, which express something near it.
„But its true and proper name, as we observed before, is be-
„lief; which is a term, that every one sufficiently understands in
„common life. And in philosophy we can go no farther than as-
„sert that *belief* is sommething felt by the mind, which distin-
„guishes the ideas of the judgment from the fictions of the ima-
„gination. It gives them more weight and influence; makes
„them appear of greater importance, inforces them in the mind;
„*and renders them the governing principle* of our actions." —
*Hume's Enquiry concerning Human Understanding.*
Sect. V. — Seit 71 — 73. im 3ten Bande der von mir ange-
zeigten Ausgabe seiner Essays.

„zu trennen und zu theilen, um alle Mannichfaltig-
„keiten der Dichtung und des Wahns hervorzubringen.
„Sie kann eine Folge von Begebenheiten mit allen
„Umständen der Wirklichkeit ersinnen, ihnen Zeit und
„Ort bestimmt anweisen, sie als wirklich vorhanden
„betrachten, sie ausmahlen und mit allem dem ver-
„sehen, was eine Geschichtswahrheit an sich hat, die
„wir mit der größesten Gewißheit glauben. Worin
„besteht nun der Unterschied zwischen einem solchen
„einbilden und glauben? Er liegt nicht bloß in
„einer besondern Vorstellung, die mit der Vorstellung
„dessen, was sich uns als wirklich und wahr aufdringt,
„verknüpft wäre, der anerkannten Erdichtung aber
„mangelte. Denn da die Seele über alle ihre
„Vorstellungen Gewalt hat, so könnte sie willkühr-
„lich diese besondere Vorstellung mit irgend einer Er-
„dichtung verknüpfen, und folglich glauben was ihr
„beliebte; welches der täglichen Erfahrung wider-
„spricht. In unserer Einbildung können wir den Kopf
„eines Menschen mit dem Leibe eines Pferdes vereini-
„gen, aber es ist nicht in unserer Macht zu glauben,
„daß ein solches Thier je da gewesen sey.

„Also folgt, daß der Unterschied zwischen Er-

„dichtungen und dem was wir glauben, in einer „gewissen Empfindung oder einem gewissen Gefühl „liegt, welches mit diesem verknüpft, mit jenem aber „nicht verknüpft ist; einem Gefühl, das nicht von un- „serem Willen abhängt, und nicht nach Wohlgefallen „kann hervorgerufen werden. Die Natur muß es er- „regen, gleich allen andern Gefühlen; und es muß „aus dem besondern Zustande entspringen, in welchen „die Seele bey irgend einem besondern Anlasse gesetzt „wird. Wenn dieser oder jener Gegenstand sich den „Sinnen oder dem Gedächtniß darstellt, so wird, durch „die Macht der Gewohnheit, die Einbildungskraft un- „mittelbar auf die Vorstellung geleitet, welche ge- „wöhnlich mit diesem Gegenstande verknüpft ist; und „diese Vorstellung ist begleitet von einem Gefühl, wel- „ches sie von den leeren Träumereyen der Phantasie „unterscheidet. Hierin besteht die ganze „Natur des Glaubens. Denn da wir keine „Thatsache dergestellt auffassen, daß der Begriff ih- „res Gegentheils unmöglich wäre, so würde zwischen „einer Vorstellung, die wir als das Wirkliche bezeich- „nend annehmen, und einer andern, die wir als sol- „che verwerfen, kein Unterschied vorhanden seyn,

„würde nicht dieser Unterschied mittelst eines gewissen „Gefühls gegeben. Wenn ich auf einer glatten Tafel „eine Biljardkugel gegen eine andere sich bewegen se„he, so kann ich mir leicht die Vorstellung machen, „daß jene Kugel im Moment der Berührung stille ste„hen bliebe. Diese Vorstellung hat an sich nichts wi„dersprechendes; aber sie ist doch von einer ganz an„dern Art als jene, die mir den Stoß und die dadurch „der einen Kugel von der andern mitgetheilte Bewe„gung darstellt.“

„Der Versuch, von diesem Gefühl eine Definition „zu geben, würde ein sehr schweres, wo nicht unmög„liches Unternehmen seyn, gerade so, als wenn wir „einem, der nie Kälte oder Zorn empfunden hätte, je„nes Gefühl und diese Leidenschaft begreiflich machen „wollten. GLAUBE ist der wahre eigentliche Na„me für dies Gefühl, und niemand kann wegen seiner „Bedeutung sich in Verlegenheit befinden, da jeder „Mensch in jedem Augenblicke des durch dieses Wort „bezeichneten Gefühls sich bewußt ist. Gleichwohl „mag es nicht übel gethan seyn, eine Beschreibung „dieses Gefühls zu versuchen, in Hoffnung, dadurch „zu einigen Analogien zu gelangen, die uns einer Ein-

„sicht in dasselbe näher brächten. Ich sage also, daß „Glaube nichts anders ist, als eine stärkere, lebendi„gere, mächtigere, festere, anhaltendere Vorstellung „eines Gegenstandes, als die Einbildungskraft allein „je zu erreichen im Stande ist. Diese Mannichfaltig„keit von Ausdrücken, die sehr unphilosophisch scheinen „mag, hat allein zur Absicht, jenen Act der Seele zu „bedeuten, in welchem das Reale, oder was dafür „gehalten wird, mehr Gegenwart, mehr Gewicht im „Verstande, und einen stärkeren Einfluß auf die Lei„denschaften und die Einbildungskraft erhält, als das „Erdichtete. Es ist unnütz über Worte zu streiten, „wenn wir in der Sache einig sind. Die Einbildungs„kraft hat über ihre Vorstellungen zu gebieten; sie „kann sie auf alle mögliche Weise mischen und verän„ändern; sie kann erdichtete Gegenstände mit allen „Umständen des Orts und der Zeit hervorbringen; sie „kann sie mit dem vollen Anstriche der Wahrheit, gera„de wie sie hätten vorhanden seyn können, uns vor „Augen stellen. Da aber dennoch die Einbildungs„kraft mit diesem Vermögen es für sich allein nie da„hin bringen kann, den Glauben zu bewirken, so ist „es klar, daß der Glaube nicht auf einer besonderen

„Natur oder Ordnung der Vorstellungen, sondern auf „der Art ihrer Wahrnehmung, und wie sie von der „Seele empfunden werden, beruhe. Ich gestehe, daß „es unmöglich ist, dies Gefühl, oder diese Art der „Wahrnehmung vollkommen ins klare zu stellen. Es „giebt Worte, die etwas ähnliches ausdrücken; aber „das wahre eigentliche Wort dafür ist „Glaube, ein Ausdruck, den jedermann im gemei„nen Leben versteht. Und die Philosophie kann nicht „mehr herausbringen, sondern muß dabey stehen blei„ben, daß Glaube Etwas von der Seele Gefühl„tes sey, welches die Bejahungen des Wirklichen „und seine Vorstellung, von den Erdichtungen der „Einbildungskraft unterscheidet. Dadurch erhalten „jene Vorstellungen mehr Gewicht und Einfluß, setzen „sich in größeres Ansehen, durchdringen die Seele, „und werden zum herrschenden Prinzip „unserer Handlungen."

Nun, was sagen Sie zu dieser Vorlesung?

Er.

Was jedermann wird sagen müssen. Nicht allein derselbige Gebrauch des Wortes Glaube, sondern auch Ihr Satz: daß Glaube das Element aller Erkenntniß

und Wirksamkeit sey, liegt hier klar zu Tage. Es scheint sogar, das Hume unter diesem Satze noch mehr befaßt, und ihm eine sich weiter verbreitende Anwendung giebt, als Sie.

Ich.

Allerdings. Ich gebe Ihnen hernach das Buch mit nach Hause, damit Sie den ganzen Abschnitt, und auch die beyden folgenden mit Muße und Aufmerksamkeit lesen. Das verzweifelte Wort Glaube kommt immer wieder vor, und Sie werden finden, daß wir ohne Glauben nicht vor die Thüre gehen, und weder zu Tische noch zu Bette kommen können..

Er.

Nun fehlte nichts, als daß Sie auch noch den Gebrauch des Wortes Offenbarung, bey der Wahrnehmung der Dinge außer uns, aus dem Hume oder sonst einem berühmten Manne von eben so geltendem Namen, zu rechtfertigen im Stande wären.

Ich.

Was der allgemeine Sprachgebrauch rechtfertigt, sollte das noch eines besondern Beyspiels oder Zeugnisses bedürfen? Wir sagen ja gewöhnlich im Deutschen,

daß die Gegenstände sich uns durch die Sinne offenbaren. Eben so drückt man sich im Französischen, Englischen, Lateinischen und mehreren andern Sprachen aus. Mit dem besondern Nachdruck, welchen ich auf diese Redensart gelegt, kann sie bey Hume nicht vorkommen; unter andern deswegen, weil er es überall unentschieden läßt, ob wir Dinge wirklich außer uns, oder blos als außer uns wahrnehmen. Darum heißt es auch in der Stelle, die ich Ihnen eben vorlas: „das Reale, oder was dafür gehalten wird.“ Und nach seiner ganzen Denkungsart mußte er, in der speculativen Philosophie, dem skeptischen Idealismus geneigter, als dem Realismus seyn. Der entschiedene Realist hingegen, der auf das Zeugniß seiner Sinne äußere Dinge unbezweifelt annimmt, diese Gewißheit als eine ursprüngliche Ueberzeugung betrachtet, und nicht anders denken kann, als daß auf diese Grunderfahrung aller Verstandesgebrauch zur Erkenntniß der Außenwelt sich gründen muß, — ein solcher entschiedener Realist wie soll er das Mittel benennen, wodurch ihm die Gewißheit äußerer Gegenstände, als von seiner Vorstellung derselben unabhängig daseyender Dinge, zu Theil wird? Er hat nichts, worauf sein Urtheil sich stützen

könnte, als die Sache selbst; nichts als das Factum, daß die Dinge wirklich vor ihm stehen. Kann er sich mit einem schicklichern Worte, als dem Worte Offenbarung, hierüber ausdrücken; ist nicht hier vielmehr die Wurzel dieses Worts, und die Quelle seines Gebrauchs zu suchen?

Er.

So scheint es allerdings.

Ich.

Daß diese Offenbarung eine wahrhaft wunderbare genannt zu werden verdiene, folgt von selbst. Denn wenn man die Gründe für den Satz: daß unser Bewußtseyn schlechterdings nichts anders, als bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes zum Inhalt haben könne, gehörig ausführt, so steht der Idealismus, als mit der speculativen Vernunft allein verträglich, in seiner ganzen Stärke da. Bleibt nun der Realist demohnerachtet ein Realist, und behält den Glauben, daß z. B. dieses hier, was wir einen Tisch nennen, keine bloße Empfindung, kein nur in uns selbst befindliches Wesen, sondern ein von unserer Vorstellung unabhängiges Wesen außer uns

sey, das von uns nur wahrgenommen wird: so darf ich ihn kühn nach einem schicklicheren Beyworte für die Offenbarung fragen, deren er sich rühmt, indem er behauptet, daß seinem Bewußtseyn sich etwas außer ihm darstelle. Wir haben ja für das Daseyn an sich eines solchen Dinges außer uns gar keinen Beweis, als das Daseyn dieses Dinges selbst, und müssen es schlechterdings unbegreiflich finden, daß wir ein solches Daseyn gewahr werden können. Nun behaupten wir aber, wie gesagt, demohnerachtet, daß wir es gewahr werden; behaupten, mit der vollkommensten Ueberzeugung, daß Dinge wirklich außer uns vorhanden sind: daß unsere Vorstellungen und Begriffe sich nach diesen Dingen, die wir vor uns haben, und nicht, umgekehrt, daß die Dinge, die wir vor uns zu haben nur wähnen, sich nach unseren Vorstellungen und Begriffen bilden. — Ich frage: worauf stützt sich diese Ueberzeugung? In der That auf nichts, als gerade zu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können.

Er.

Aber wenigstens doch keine unmittelbare?

Ich.

Unmittelbar in Absicht auf uns, weil wir das eigentliche Mittelbare davon nicht erkennen. Aber deswegen zu läugnen, daß sie durch ein natürliches Mittel dennoch geschehe; oder wie der Idealist, das Factum selbst, als der Vernunft entgegen, zu verwerfen: dies halte ich beydes dem ächten philosophischen Geiste nicht gemäß. Zu oft setzen wir den innigsten Erfahrungen Schlüsse aus entfernten, höchst unvollkommenen, Erfahrungen entgegen, und bauen unbegreiflich auf dergleichen Schlüsse. Leibnitz hatte wohl Recht, da er sagte: Die Menschen suchen was sie schon wissen, und wissen nicht was sie suchen*).

Er.

Ich bin vollkommen Ihrer Meynung. — Mir schwebt itzt eine Stelle von Hume in Gedanken, wo auch er, bey Gelegenheit der sinnlichen Vorstellungen, von Offenbarung spricht. Erinnern Sie sich nichts davon?

Ich.

Sie werden eine Stelle meynen, die in demselbi-

*) Nouv. Essais, p. 138.

gen Abschnitte steht, aus dem ich Ihnen zuerst vorlas. Den gegenwärtigen Punkt unserer Unterredung wird sie wohl nicht treffen. Sehen Sie hier!

Er.

Ganz richtig. „Zu der Wahrhaftigkeit des „höchsten Wesens seine Zuflucht zu nehmen, (wie Car„tesius,) um die Wahrhaftigkeit unserer Sinne zu be„weisen, wäre ein höchst sonderbarer Umweg. Käme „Gottes Wahrhaftigkeit bey dieser Sache im minde„sten in Anspruch, so müßten unsere Sinne überall „untrüglich seyn; weil Gott unmöglich betrügen kann. „Zu geschweigen, daß wenn die äußerliche Welt ein„mal in Zweifel gezogen wird, schwerlich noch Beweise „für das Daseyn Gottes, oder irgend eine seiner Eigen„schaften werden aufzutreiben seyn." *) An der Seite, wo ich glaubte, paßt diese Stelle freylich nicht; aber sie paßt an einer andern, weil sie an die größte Schwierigkeit erinnert, die sich bey dieser Sache überhaupt findet, nemlich zu bestimmen: in wie fern wir, vernünftiger Weise, dem Bericht unserer Sinne glauben

---

*) Hume's Inquiry concerning Human Understanding. Sect. XII. Im 3ten Theil seiner Essais, S. 215.

dürfen oder nicht. Daß sie uns häufig betrügen, liegt am Tage, und wenn man der Menge ihrer Täuschungen nachdenkt, so scheint der Argwohn sehr verzeihlich, daß unsere ganze sinnliche Welt, mit unserem Verstande, der sich ganz auf sie bezieht, weiter nichts, als ein optischer Betrug sey. Am mehrsten Genüge hierüber hat mir noch Bonnet mit den Einschränkungen gethan, die er im XV. Hauptstücke seines analytischen Versuchs vorträgt.

Ich.

Was Bonnet an diesem Orte sagt, ist wirklich sehr gut überdacht. Aber viel durchgedachter und tiefer ausgeholt, obgleich auch nicht auslangend, was Sie sich erinnern müssen im Sophyle meines Freundes Hemsterhuis gelesen zu haben.

Nach dem Sophyle sind unsere Vorstellungen von den Gegenständen, das Resultat der Beziehungen, welche sich zwischen uns und den Gegenständen, und allem, was uns von den Gegenständen trennt, befinden. So sind zwischen uns und den sichtbaren Gegenständen, Licht, unsere Augen, der Verfolg der Nerven. Setzen wir

jetzt z. B. für den Gegenstand die Zahl 4; für den Inbegriff von allem, was zwischen uns und dem Gegenstande ist, die Zahl 3; und für die Vorstellung des Gegenstandes, die Zahl 12. Nun wäre freylich 12 nicht = 4. Wäre aber die Zahl 4 nicht 4, so wäre 4 multipliciert mit 3, nicht 12. Die Vorstellung = 12, ist also weder die reine Vorstellung der für den Gegenstand gesetzten Zahl 4, noch der für den Inbegriff dessen, was sich zwischen ihm und mir befindet, gesetzten Zahl 3, noch der Handlung des Zusammen- und Aufnehmens: sondern sie ist die Vorstellung von 12. Betrachte ich nun z. B. eine Kugel, so giebt der äusserliche Gegenstand, nebst allem, was sich zwischen ihm und mir befindet (der gesammte Eindruck und seine Aufnahme in mir), diejenige Vorstellung, die ich eine Kugel nenne. Betrachte ich eine Säule: so giebt der äusserliche Gegenstand, nebst allem, was sich zwischen ihm und mir befindet, diejenige Vorstellung, die ich eine Säule nenne: da aber, was sich zwischen mir und der Kugel befindet, dasselbige ist, was sich auch zwischen mir und der Säule befindet, so muß ich schließen, daß der Unterschied, welchen ich zwischen der Kugel und der Säule wahrnehme, sich in diesen Gegenstän-

den selbst befindet. — Sie begreifen, wie fruchtbar an Folgerungen diese Bemerkung seyn muß.

Auf diese Weise also zeigt Hemsterhuis, daß eine wahrhafte Analogie zwischen den Dingen und unsern Vorstellungen von ihnen seyn müsse; und daß in den Verhältnissen unserer Vorstellungen, die Verhältnisse der Dinge selbst auf das genaueste gegeben werden; welches auch die Erfahrung bestätigt, indem sonst schwerlich eine Erfindung der Kunst, deren Ausführung nach einem bloßen Ideal versucht werden muß, je in der Wirklichkeit zutreffen und gelingen würde.

Er.

In der That, diese Vorstellungsart hat etwas sehr einnehmendes. Sagen Sie mir: Hemsterhuis behauptet doch auch, daß unsere Ueberzeugung von dem wirklichen Daseyn der Dinge außer uns eine unmittelbare Ueberzeugung sey?

Ich.

Wenigstens streift er nur an den Versuch, sie erst durch den Verstand herauszubringen.

Er.

Von Bonnet weiß ich, daß er diesen Weg ein-

schlägt, und auch unser Ich, erst mit Hülfe der Einbildungskraft, durch eine Operation des Verstandes entstehen läßt.

Ich.

Wo wird derselbige Weg nicht eingeschlagen? Der Realist aber, wenn er ihn geht, muß nothwendig dem Idealisten in die Schlinge kommen.

Er.

Helfen Sie mir aus einer, in der ich mich in diesem Augenblick gefangen fühle. Ich glaubte begriffen zu haben, daß unsere Ueberzeugung von dem eigenen Daseyn der Gegenstände unserer Vorstellungen, nur eine unmittelbare seyn könne; und nun däucht mir doch wieder, daß sie auf einer Schlußfolge beruhe. Einen Theil meiner Vorstellungen bringe ich willkührlich hervor, und verknüpfe sie nach Wohlgefallen: hier fühle ich mich als ein thätiges Wesen. Eine Menge anderer Vorstellungen kann ich nicht willkührlich hervorbringen, noch sie beliebig verknüpfen: hier fühle ich mich als ein leidendes Wesen. Die Vergleichung beyder Vorstellungen, der willkührlichen und unwillkührlichen in ihrer Entstehung und Verknüpfung, leitet

mich zu dem Schlusse, daß jene eine Ursache außer mir haben müssen: folglich zu dem Begriff und der Ueberzeugung, von wirklich außer mir vorhandenen, von meinen Vorstellungen unabhängigen Gegenständen.

Ich.

So machen Sie es in der That? — Also hier dieser Tisch; dort jenes Schachbrett mit seinen aufgestellten Figuren; meine Wenigkeit, die mit Ihnen spricht: wir werden, nur durch einen Schluß, aus Vorstellungen, für Sie zu wirklichen Gegenständen? Erst hinten nach, durch einen Begriff, den Sie uns beyfügen, kommt es dazu, daß Sie uns für etwas außer Ihnen vorhandenes, nicht für bloße Bestimmungen Ihres eigenen Selbstes halten? —

Er.

Das freilich nicht. Aber bleibt es nicht dennoch wahr, daß wir die Ueberzeugung von dem wirklichen Daseyn der Gegenstände außer uns daher erhalten, daß uns ihre Vorstellungen ohne unser Zuthun gegeben werden, und wir, bey geöffneten Sinnen, nicht einmal vermögend sind, sie abzuweisen; daher; daß wir uns dabey passiv fühlen?

Ich.

Auch das Bewußtseyn entsteht uns ohne unser Zuthun; wir sind auch dieses nicht vermögend abzuweisen, und fühlen uns dabey nicht weniger paßiv, als bey denen Vorstelluugen, die wir Vorstellungen äußerer Dinge nennen. Worin liegt nun der Unterschied des leidenden Zustandes in beyden Fällen?

Er.

Ich sehe Licht! — Der Gegenstand trägt eben so viel zur Wahrnehmung des Bewußtseyns bey, als das Bewußtseyn zur Wahrnehmung des Gegenstandes. Ich erfahre, daß ich bin, und daß etwas außer mir ist, in demselben untheilbaren Augenblick; und in diesem Augenblicke leidet meine Seele vom Gegenstande nicht mehr, als sie von sich selbst leidet. Keine Vorstellung, kein Schluß vermittelt diese zwiefache Offenbarung. Nichts tritt in der Seele zwischen die Wahrnehmung des Wirklichen außer ihr und des Wirklichen in ihr. Vorstellungen sind noch nicht; sie erscheinen erst hinten nach in der Reflexion, als Schatten der Dinge, welche gegenwärtig waren. Auch können wir sie immer auf das Reale, wovon sie genommen sind, und welches sie voraussetzen,

zurückführen; und wir müssen sie jedesmal darauf zurückführen, wenn wir wissen wollen, ob sie wahr sind.

Ich.

Sie haben's getroffen! Aber ich bitte, strengen Sie noch einmal Ihre ganze Aufmerksamkeit an, und fassen Sie Ihr Wesen in dem Punkte einer einfachen Wahrnehmung zusammen, damit Sie ein für allemal inne, und für Ihr ganzes Leben unerschütterlich überzeugt werden: daß auch bey der allerersten und einfachsten Wahrnehmung, das Ich und das Du, inneres Bewußtseyn und äusserlicher Gegenstand, sogleich in der Seele da seyn müssen; beydes in demselben Nu, in demselben untheilbaren Augenblicke, ohne vor und nach, ohne irgend eine Operation des Verstandes, ja ohne in diesem auch nur von ferne die Erzeugung des Begriffes von Ursache und Wirkung anzufangen.

Er.

Gewiß, mein Freund, ich habe dies nun so gefaßt, daß nie mehr ein Zweifel dagegen in mir aufkommen kann. Mir ist nicht anders, als ob ich am hellen Mittage aus einem tiefen Traum erwachte.

Nun helfen Sie mir, wo möglich, aus noch Einem Traume.

Ich sehe vollkommen ein, daß wir bey der bloßen Wahrnehmung äußerlicher Dinge, nichts erfahren, was uns auf den Begriff von Ursache und Wirkung leiten könnte. Aber wie gelangen wir nun zu diesem Begriffe? Es ist schon so viel über diesen Gegenstand geschrieben worden, und wird nun von neuem so viel darüber geschrieben. Mendelssohn in seinen Morgenstunden gründet den Begriff von Ursache und Wirkung auf die Wahrnehmung dessen, was beständig unmittelbar auf einander folgt; also, auf Erfahrung und Induction. Dieses läuft aber, wenn man die Sache gehörig auseinander setzt, auf eine bloße Erwartung ähnlicher Fälle hinaus; diese, auf eine angewohnte Verknüpfung in der Einbildungskraft; und so hätte David Hume gesiegt.

Ich frage: Sind wir gezwungen ihm diesen Sieg zu lassen? Meine Unterwerfung hat ein unüberwindliches Gefühl bisher verhindert, ob ich gleich in der Welt bey allen Verknüpfungen des Vorhergehenden und Nachfolgenden, wirklich nichts weiter wahrnehme, als das Beständige der unmittelbaren Folge. Helfen Sie mir aus dieser Verlegenheit, wenn Sie sich nicht etwa selbst darin befinden.

Ich.

Ich befinde mich nicht in dieser Verlegenheit, habe mich aber ehmals darin befunden, und ich will Ihnen treu erzählen, wie ich herausgekommen bin.

Wenn ich etwas weiter zurückgehe, als Sie es für nöthig halten möchten, so trösten Sie sich damit, daß unsere Aufmerksamkeit einer kleinen Erfrischung wohl bedarf, und daß es zu unserem besseren, selbst zu unserem geschwinderen Fortkommen dienen wird, sie ihr zu gönnen. —

So lange ich mich besinne, hat mir das angeklebt, daß ich mit keinem Begriffe mich behelfen konnte, dessen äußerer oder innerer Gegenstand mir nicht anschaulich wurde durch Empfindung oder durch Gefühl. Objective Wahrheit und Wirklichkeit, waren in meinem Sinne eins, so wie klare Vorstellung des Wirklichen und Erkenntniß. Jede Demonstration, die mir nicht, Satz für Satz, auf diese Weise wahr gemacht werden konnte; jede Erklärung, die sich mit keinem Gegenstande intuitiv vergleichen ließ, die nicht genetisch war: dafür war ich blind, und verstockt. So habe ich den mathematischen Punkt, die mathematische Linie und Fläche, so lange als bloße

Hirngespinste, oder, nach einem Ausdruck des Voltaire, comme de mauvaises plaisanteries angesehen, bis sie mir nicht mehr vor dem Körper, sondern erst nach demselben, und in umgekehrter Ordnung erklärt wurden: die Fläche, als das Aeußerste, das Ende, oder die Grenze des Körpers; die Linie, als das Aeußerste der Fläche; der Punkt, als das Aeußerste der Linie. Nicht eher verstand ich das Wesen des Cirkels, bis ich seine Entstehung aus der Bewegung einer Linie, wovon das eine äußerste Ende vest, das andre beweglich, begriff. †)

Er.

Und die Natur des Körpers selbst?

Ich.

Davon nachher. Ich erzähle gegenwärtig blos.

Diese meine philosophische Idiosynkrasie verursachte mir früh eine Menge unangenehmer Begegnungen. Dummheit wurde mir beständig, und sehr häufig Leichtsinn, Hartnäckigkeit und Bosheit vorgewor-

---

*) S. Simsons Euklid. Anm. zur ersten Erklärung, und B. d. S. Opp. posth. p. 387. 589.

sen. Aber weder Schimpfworte, noch die härtesten Behandlungen konnten mich von meinem Uebel heilen. Man gewann nur so viel, daß ich selbst eine sehr schlechte Meynung von meinen Geistesfähigkeiten bekam, die mich um so mehr drückte, da sie mit der brennendsten Begierde nach philosophischen Einsichten verknüpft war.

Eine sehr glückliche Wendung nahm mein Schicksal, da ich nach Genf kam. Mein Lehrer in der Mathematik, der alte rechtschaffene Durand, rieth mir, die Algeber bey Le Sage zu hören, und führte mich bey demselben ein.

Le Sage wurde mir bald sehr gut, und ich hieng an ihm, von meiner Seite, mit der innigsten Ehrfurcht, und dem liebevollesten Zutrauen.

An einem Morgen, da ich es nach der Lehrstunde wagte, den vortreflichen Mann wegen eines wissenschaftlichen Anliegens um Rath zu fragen, erkundigte er sich umständlicher nach der Eintheilung meiner Stunden, und jedem Gebrauch meiner Zeit. Er wunderte sich, da er hörte, daß ich keinen Unterricht in der Philosophie nähme, sondern sie blos für mich triebe. Ich versicherte ihn, ich wäre von so schwerem und lang-

samem Begriff, daß ich bey jedem auch dem deutlichsten Lehrer zurückbliebe, folglich aus dem Zusammenhange käme, und nur meine Zeit verlöre. — „Vous êtes malin!“ sagte Le Sage lächelnd. — Ich wurde über und über roth, wie eine Flamme, und stammelte eine Betheurung nach der andern heraus, daß ich im Ernst gesprochen hätte. Ich versicherte, daß ich von Natur der unfähigste Mensch wäre, der je gebohren worden, und allein durch den hartnäckigsten Fleiß etwas von meiner Dummheit überwunden hätte. Ich war reich an Erläuterungen und Beyspielen, die Wahrheit meiner Aussage zu bekräftigen, und es recht augenscheinlich zu machen, daß es mir durchaus an glücklichen Anlagen fehle; an Scharfsinn, an Einbildungskraft, an allem. Le Sage that verschiedene Fragen, die ich mit der Treuherzigkeit eines Kindes beantwortete. Er faßte darauf meine Hand in seine beyden Hände, und drückte sie mit einer Bewegung, die ich noch fühle.

An dem Abend desselbigen Tages hörte ich etwas meine Windeltreppe heraufkommen ins vierte Stock, und mit einem sachten Pochen an meine Thüre die Worte: „Est il permis?“ — Eine bekannte Stimme. Ich flog auf, und vor mir stand Le Sage.

Er.

Mir klopft das Herz, indem ich mir vorstelle, wie Ihnen seyn mußte. Dergleichen Erscheinungen hat man nur in dem Alter, unter solchen Umständen; sie gehören in die Zeit der Patriarchen und der Unschuld, wo die Himmlischen noch die Hütten der Sterblichen besuchten.

Ich.

Denken Sie Sich einen feurigen, und eben so weichherzigen Jüngling, voll Schüchternheit und Mißtrauen in sich selbst, und voll Enthusiasmus für jede höhere Geisteswürde...

Mit diesem Abend fieng eine neue Epoche meines Lebens an. Le Sage zeigte mir an verschiedenen Beyspielen, daß was ich geglaubt hatte nur nicht begreifen zu können, größtentheils entweder leere Worte oder Irrthümer waren; ermahnte mich auf meinem Wege getrost fortzugehen, und allenfalls nur auf sein Wort, wenn ich nicht anders könnte, guten Muth zu fassen. Ich äußerte den Wunsch, über S' Gravesande Introductionem ad Philosophiam, mit nicht mehr als zwey oder drey andern Studierenden, einen Privatunterricht von ihm zu erhalten. Er versprach, dieses

sogleich ins Werk zu richten, welches auch geschah. Durch meinen liebreichen Gönner kam ich bald in die vortheilhaftesten Verbindungen, unterdessen ich von ihm selbst, als wäre ich sein leiblicher Sohn, geleitet und bewacht wurde; letzteres auf eine damals von mir unbemerkte Weise, indem er seine väterliche Sorgfalt, unter den Aeußerungen und Begegnungen einer beynah brüderlichen Vertraulichkeit mit der holdesten Zärtlichkeit zu verbergen wußte.

So verstrichen mir zwey der glücklichsten, und gewiß der fruchtbarsten Jahre meines Lebens.

Ich hatte mich unter die medicinische Facultät begeben, und lag meinem Vater an, mich nach Glasgow zu schicken: da auf einmal meine Aussichten verrückt, und die Anschläge meiner Gönner und Freunde vernichtet wurden.

Meine Zurückkunft nach Deutschland traf gerade in die Zeit der Aufgabe der Berliner Akademie über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften. Keine Frage hätte meine Aufmerksamkeit in einem höheren Grade reitzen können. Ich erwartete mit Sehnsucht die Herausgabe der Abhandlungen. Dieser Zeitpunkt

erschien, und wurde mir auf eine doppelte Weise merkwürdig.

Die gekrönte Schrift erfüllte die Erwartungen nicht, die der Name des damals schon sehr berühmten philosophischen Verfassers in mir erregt hatte. Desto größer war die Ueberraschung, da ich in der zweyten Abhandlung, die nur hatte accedieren können, Winke und Aufschlüsse fand, die meinen Bedürfnissen nicht angemessener hätten seyn können. Diese Abhandlung verhalf mir zur vollkommenen Entwickelung derjenigen Begriffe, in welchen die Ursache meiner so hart bescholtenen Ungelehrigkeit, das ganze Geheimniß meiner Idiosynkrasie verborgen lag.

In der gekrönten Abhandlung war es mir besonders auffallend gewesen, den Beweis vom Daseyn Gottes aus der Idee so weitläufig erörtert, und seine Bündigkeit mit so großer Zuverlässigkeit behauptet zu finden. Der Zustand, in welchen ich über dem Lesen dieser Abschnitte gerieth, war von der sonderbarsten Art.

### Er.

Wie, Sie kannten diesen Beweis, oder seine Ausführung noch so wenig?

Ich.

Ich kannte beydes. Da mir aber dieser Beweis in jeder Gestalt als subreptiv gleich aufgefallen war, und ich bey wiederholter Untersuchung nur die Bestätigung meines Urtheils gefunden hatte: so kam die gegenwärtige späte Störung in dieser Ruhe mir ganz unerwartet.

Er.

Der Beweis machte also diesesmal doch mehr Eindruck auf Sie?

Ich.

Das nicht. Ich fühlte nur die Nothwendigkeit, ihn jetzt aus dem Grunde zu studieren, um seinen Fehler augenscheinlich darthun zu können, und seine Kraft bey andern mir selbst vollkommen begreiflich zu machen.

Er.

Ich verstehe Sie nicht genug.

Ich.

Sie sollen mich sogleich verstehen. Immer war das meine Art, wenn ich Behauptungen, die mir ungegründet oder irrig schienen, von einem guten Kopf so vorgetragen fand, daß der Vortrag selbst bewies,

er habe die Sache reiflich, mehr als einmal, und von verschiedenen Seiten betrachtet: daß es mir dann nicht genug war, von meiner entgegen gesetzten Meynung zu wissen, daß sie auf eben so reifliches Nachdenken gegründet sey, um so fort zu schließen, weil Wahrheiten nicht miteinander im Widerspruch stehen können, daß die mit meiner, als Wahrheit erwiesenen Meynung im Widerspruch stehende Behauptung, schlechterdings ein Irrthum seyn müsse. Ich hatte zu meiner Beruhigung ganz andere Dinge nöthig. Bey mir kam es darauf an: nicht die entgegen gesetzte Behauptung ungereimt, sondern sie **vernünftig** zu machen. Ich mußte den Grund des Irrthums, seine Möglichkeit in einem guten Kopfe entdecken, und mich dergestalt in die Denkungsart des Irrenden versetzen können, daß ich ihm nachzuirren, und mit seiner Ueberzeugung zu sympathisieren im Stande war. Eh' ich es dahin gebracht hatte, konnte ich mich nicht überreden, den Mann mit dem ich kämpfte, recht gefaßt zu haben. Ich warf, wie billig, lieber Verdacht auf mich selbst, argwohnte Blödsinn von meiner Seite, und vermuthete an der andern tieferen Verstand, und eine Menge Gründe im Hinterhalt. Nie bin ich von

dieser Weise abgegangen, und hoffe, sie bis an mein Lebens Ende zu behalten. — Nun denke ich, werden Sie den Zustand leicht begreifen, in den ich über dem Lesen der kritischen Stellen in Mendelssohns Abhandlung gerieth.

Er.

Vollkommen. Sie sahen, er stand noch, der alte Beweis, den vor hundert Jahren Cartesius neu bearbeitete, Leibnitz ernstlicher prüfte und annahm, und auf den noch immer trefliche Denker mit vollkommener Zuversicht sich stützten. Nach Ihren Grundsätzen hiebey zu verfahren, war ein Unternehmen, vor dem Sie schon etwas zurückbeben durften.

Ich.

Ich griff ohne weiteres die Sache an, indem ich, nach meiner Gewohnheit, rastlos den historischen Faden verfolgte. Und hier ist die Epoche meiner näheren Bekanntschaft mit den Schriften des Spinoza. Ich hatte in Leibnitz gelesen, daß der Spinozismus der übertriebene Cartesianismus sey. Die Principia Philosophiae Cart. des Spinoza waren mir bekannt, und ich erinnerte mich aus den angehängten Cogitatis Metaphysicis, was für eine von der

Cartesianischen ganz verschiedene Anwendung der Beweis vom Daseyn Gottes aus dem Begriffe dort erhielt. Die Opp. Posth. besaß ich nicht, fand aber glücklich bey einem Freunde, unter Wolfs Schriften, die Ethik in einer Uebersetzung, welche der Wolfischen Widerlegung vorgedruckt war. Hier stralte mir der Cartesianische Beweis in seinem vollen Licht entgegen; nämlich für welchen Gott er gelte, und für welchen durchaus nicht.

Meine Betrachtungen über diesen Gegenstand faßte ich in einen Aufsatz zusammen, dem ich die größte Klarheit und Bündigkeit zu geben bemüht war. Ich zeigte ihn, sobald er vollendet war, einem sehr scharfsinnigen Manne, der Metaphysik mit Eifer unter Wolf und Meier studiert hatte, folglich einem wohl competenten Richter. Und nun stellen Sie sich meinen Verdruß vor: weder mein Aufsatz, noch alle Erläuterungen, die ich mündlich hinzuthat, konnten meinen Freund von seinem Glauben an den Cartesianischen Beweis abbringen. Dasselbige begegnete mir mit einem andern Gelehrten, einem Schüler des Daries und sehr philosophischen Kopfe, der in einer benachbarten Stadt wohnte. Das Fehlschlagen dieser

beyden Versuche lag mir auf eine unangenehme Weise in Gedanken, und ich sann auf Mittel, meine Sache noch deutlicher zu machen. Um diese Zeit kam mir der XVIIIte Theil der Litteraturbriefe zu Gesicht, welcher die Beurtheilung von Kants einzig möglichem Beweisgrund zu einer Demonstration vom Daseyn Gottes enthält. Der gnädig seyn wollende, nicht sehr empfehlende Ton, in welchem hier von dieser Schrift gesprochen wird, verhinderte mich nicht, im höchsten Grade aufmerksam auf sie zu werden. Die ausgezogenen Sätze und Stellen sagten mir genug*). Meine Begierde, die Abhand-

*) Briefe, die neueste Litteratur betreffend, Th. XVIII. S. 69. u. s. f.

„Das Daseyn ist gar kein Prädikat oder Determination von „irgend einem Dinge; sondern es ist die absolute Position „eines Dinges, und unterscheidet sich dadurch von einem jegli„chen Prädikat, welches als ein solches jederzeit blos bezie„hungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird. — Das Da„seyn kann also nicht als eine Beziehung auf ein Ding ange„sehen werden; sondern es ist das Ding selbst, es ist das Sub„ject, darauf alle Eigenschaften, die durch den Namen des „Dinges bezeichnet werden, Beziehung haben. — Daher muß „man nicht sagen: Gott ist ein existierend Ding; sondern um„gekehrt: ein gewisses existierendes Ding ist Gott, oder es „kommen ihm alle die Eigenschaften zu, die wir unter dem „Namen Gott begreifen.“

lung selbst zu besitzen war so groß, daß ich, um sicherer zu gehen, zugleich an zwey verschiedene Orte darum schrieb.

Ich hatte keine Reue über meine Ungeduld. Gleich die erste Betrachtung, **vom Daseyn überhaupt**, schien mir denselben Mann zu verrathen, der mich durch seine accedierte Abhandlung über die Evidenz in einem so hohen Grade schon verpflichtet

---

„Die innere Möglichkeit setzt allezeit ein Da„seyn voraus. Wenn kein Materiale, kein Datum zu „denken wäre, so könnte auch keine innere Möglichkeit gedacht „werden. Wäre nun alles Daseyn aufgehoben, so wäre nichts „absolute gesetzt, und überhaupt also auch nichts gegeben; es „wäre also auch kein Materiale zu etwas Denklichem da, folg„lich fiele auch alle innere Möglichkeit hinweg. — Die innere „Möglichkeit muß also ein Daseyn voraussetzen, und jedes in„nere Mögliche hat, quoad materiam, seinen Realgrund im „Daseyn der Sache.“

„Weil alles Mögliche etwas Wirkliches voraussetzt, wodurch „das Materiale alles Denklichen gegeben wird, so muß eine „gewisse Wirklichkeit seyn, deren Aufhebung selbst alle innere „Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige, dessen „Aufhebung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings noth„wendig. Also existiert etwas absolut nothwendiger Weise.“

„Was den letzten Grund von einer inneren Möglichkeit ent„hält, muß ihn von allem überhaupt enthalten, und es kann „dieser Grund nicht in verschiedene Substanzen vertheilt „seyn.“

hatte. Meine Freude stieg unter dem Fortlesen bis zum lauten Herzklopfen; und ehe ich an mein Ziel, das Ende der III ten Betrachtung gekommen war, hatte ich verschiedene Male aufhören müssen, um mich zu einer ruhigen Aufmerksamkeit von neuem fähig zu machen.

Er.

Sie erinnern mich an Malebranche, der ein ähnliches Herzklopfen bekam, da er von ohngefähr über des Cartesius Abhandlung vom Menschen gerieth. Fontenelle macht dabey eine schöne Anmerkung. „Die „unsichtbare und unnützliche Wahrheit,“ sagt er, „ist „nicht gewohnt, so viel Anhänglichkeit und Wärme bey „den Menschen anzutreffen; und die gewöhnlichsten „Gegenstände ihrer Leidenschaften müssen oft mit we„niger zufrieden seyn*).“

Ich.

Sie thun mir auf alle Weise zu viel Ehre mit dieser Vergleichung an; es war diesmal zu viel persön-

---

*) L'invisible et inutile verité n'est pas accoutumée à trouver tant de sensibilité parmi les hommes, et les objets les plus ordinaires de leurs passions se tiendroient heureux d'y en trouver autant. Oeuvres de Fontenelle, Tom. V. p. 430.

liches Interesse mit im Werk; andere Beyspiele könnte ich erzählen, die mir vielleicht etwas rühmlicher sind. — Doch zur Antwort nun auf Ihre Frage über **Ursache und Wirkung.**

Aus dem, was ich Ihnen vorhin über meine Methode zu philosophieren, die ich Sie nur wollte recht ins Auge fassen lassen, gesagt habe, können Sie leicht urtheilen, daß es keine schlechtere giebt, um geschwind von der Stelle zu kommen. Ich brauchte Wochen, wo andre nur Stunden; Monate, wo sie nur Tage; Jahre, wo sie Monate gebrauchen. Ein solches langsames Weiterkommen hat aber das Gute, daß man um dies Wenige denn in der That doch weiter kommt, und den Verdruß nicht hat, indem man abschneiden wollte, in die Irre gerathen zu seyn, und nun auf dem Rückwege sich noch zehn, noch zwanzigmal aufs neue zu verirren. Hingegen auch das Böse, daß es marternd ist bis zur Verzweiflung, an schwierigen Stellen auszuhalten, bis entscheidende Merkmale des rechten Weges sich entdecken.

An eine solche Stelle kam ich, da ich die Möglichkeit der Entstehung eines wirklichen Dinges in der Zeit, aus der Möglichkeit der Entwickelung einer

deutlichen Vorstellung aus einer verworrenen, begreifen, und das principium *generationis* aus dem principio *compositionis* herleiten sollte. Wenn ich den Satz des Grundes recht gefaßt hätte, stand in meinen Büchern, so müßte ich auch die nothwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung in der Zeit, oder die Quelle des wirklichen Aufeinanderfolgens deutlich einzusehn im Stande seyn.

Der Satz des Grundes läßt sich leicht erklären und beweisen; er sagt weiter nichts aus, als das totum parte prius esse necesse est des Aristoteles; und dieses totum parte prius esse necesse est heißt, in dieser Beziehung, wieder nichts anders, als idem est idem.

Drey Linien, die einen Raum einschließen, sind der Grund, das principium essendi, compositionis, der in einem Triangel befindlichen drey Winkel. Der Triangel aber ist nicht vor den drey Winkeln da, sondern beyde sind zugleich in demselben untheilbaren Augenblick vorhanden. Und so verhält es sich überall, wo wir eine Verknüpfung von Grund und Folge wahrnehmen; wir werden uns nur des Mannichfaltigen in einer Vorstellung bewußt. Weil aber dieses succeßiv geschieht, und eine gewisse Zeit darüber

verfließt, so verwechseln wir dieses Werden eines Begriffes mit dem Werden der Dinge selbst, und glauben die wirkliche Folge der Dinge eben so erklären zu können, wie sich die ideale Folge der Bestimmungen unserer Begriffe, aus ihrer nothwendigen Verknüpfung in Einer Vorstellung erklären läßt. — Ich weiß nicht, ob ich mich deutlich genug mache?

Er.

Ich glaube Sie zu verstehen.

Ich.

Sie müssen nicht glauben. *Νᾶφε, καὶ μίμνας ἀπιστεῖν*! Ich will suchen noch deutlicher zu werden.

Stellen Sie sich einen Zirkel vor, und erheben Sie diese Vorstellung zu einem deutlichen Begriff. Wenn der Begriff genau bestimmt ist, und nichts außerwesentliches enthält, so wird das Ganze, welches Sie sich vorstellen, eine ideale Einheit haben; und alle Theile werden, nothwendig miteinander verknüpft, aus dieser Einheit hervorgehen. Nun haben wir, wenn wir von einer nothwendigen Verknüpfung des Successiven reden, und das Verknüpfende selbst in der Zeit uns da-

bey vorzustellen glauben, nie etwas andres wahrhaft in Gedanken, als gerade ein solches Verhältniß wie das bey dem Zirkel; ein Verhältniß, worin alle Theile zu einem Ganzen wirklich schon vereinigt und zugleich vorhanden sind. Die Succession, das objective Werden lassen wir aus; als wenn es sich von selbst begriffe, wie es sinnlich sich von selbst vor Augen stellt; da doch gerade dieses, nemlich das Vermittelnde der Begebenheit, der Grund des Geschehens, das Innere der Zeit, kurz das principium *generationis* dasjenige ist, was eigentlich erklärt werden sollte. — Sind Sie nun gewiß, daß Sie mich verstehen?

Er.

Ich will Sie in den Stand setzen selbst darüber zu urtheilen, indem ich Ihre Hauptsätze wiederhole..

Aus dem Begriffe eines in drey Linien eingeschlossenen Raumes folgt der Begriff dreyer in ihm befindlicher Winkel, und das Dreyeck ist auch der Zeit nach im Begriffe, oder subjectiv, wirklich vor den drey Winkeln. In der Natur aber, oder objectiv, sind die drey Winkel und das Dreyeck zugleich. Und so sind auch Ursache und Wirkung im Vernunftbe-

griffe überall zugleich und in einander. Dieser Vernunftbegriff ist aus dem Verhältnisse des Prädicats zum Subject, der Theile zu einem Ganzen genommen, und enthält gar nichts von einem Hervorbringen oder Entstehen, das objectiv, oder außer dem Begriffe wäre. *)

Ich.

Sehr gut: — Aber wird uns dies nicht zwingen anzunehmen, daß in der Natur alles zugleich, und was wir Succession nennen, eine bloße Erscheinung ist?

Er.

Sie haben diesen paradoxen Satz schon in Ihrem ersten Briefe an Mendelssohn vorgetragen**). Aber mir deucht, er kann weder dem Spinoza zugehören, noch von Ihnen im Ernst angenommen werden.

---

*) Vergl. Von den göttlich. Dingen. Beyl. C.

**) „Im Grunde ist das, was wir Folge oder Dauer nennen, „bloßer Wahn; denn da die reelle Wirkung mit ihrer vollständigen reellen Ursache zugleich, und allein der Vorstellung nach von ihr verschieden ist: so muß Folge und Dauer, nach der Wahrheit, nur eine gewisse Art und Weise seyn, das „Mannichfaltige im Unendlichen anzuschauen.“ Briefe über die Lehre des Spinoza. S. 17. der ersten Ausg.

Ich.

Dieser allerdings paradoxe Satz gehört nicht dem Spinoza, und wird auch von mir nur als bloße Folgerung behauptet. Seit fünfzehn Jahren und länger, habe ich ihn gegen manchen Philosophen vertheidigt, und keiner hat mir im Schlusse einen Fehler zeigen können. Aber Mendelssohn war der erste, der es unbedenklich fand ihn gelten zu lassen.

Er.

Wenn ich nicht irre, so tadelte er blos, daß Sie Wahn anstatt Erscheinung geschrieben hatten?

Ich.

Nichts als dieses*). Ich weiß aber noch imme nicht, warum man eine Erscheinung, die gar nichts objectives enthält, und sich dennoch als etwas objectives darstellt: warum man eine solche leere Erscheinung nicht einen Wahn nennen sollte? Das objective Vor-

*) In den Erinnerungen. „Was Sie hierauf von Folge „und Dauer sagen, hat völlig meinen Beyfall, nur daß ich nicht „sagen würde, sie seyn bloßer Wahn. Sie sind nothwendige „Bestimmungen des eingeschränkten Denkens; also Erscheinun„gen, die man doch von bloßem Wahn unterscheiden muß." Mendelss. an die Freunde Lessings. S. 44.

bilden derselben ist ja als objectiv, ein eigentliches Blendwerk, und keine Erscheinung.

Er.

Und ich begreife nicht, wie die objective Erscheinung der Folge, eine blos subjective Art und Weise seyn sollte, das Mannichfaltige im Unendlichen anzuschauen. Wenn Sie den Apfel, den Sie da eben schälen, nun gleich durchschneiden, so werden wir Kerne zu sehen bekommen; und wenn Sie von diesen Kernen künftiges Frühjahr einen in die Erde stecken, so wird nach einigen Monaten aus ihm ein Reis in die Höhe schießen. Und nun möchte ich wissen, wie diese Folge von Erscheinungen im Wirklichen sich aus einer Art und Weise das Mannichfaltige in dem Unendlichen anzuschauen begreifen ließe. Die objective Folge, die ich in den Dingen wahrnehme, ist ja etwas noch ganz anderes, als das Successive der Handlung des Wahrnehmens in mir. Und auch ohne diese offenbare Verschiedenheit: Was macht denn das Successive im Denken um ein Haar begreiflicher, als das Successive in andern Erscheinungen? Wären die Gegenstände alle zugleich, das ist, in unveränderlichen Ver-

hältnissen dem denkenden Wesen auf einmal gegenwärtig, so würden sie auch nur Eine unveränderliche Vorstellung in ihm ausmachen.

## Ich.

Sie kommen mir den halben Weg entgegen. Also, das Successive selbst ist das Unbegreifliche; und der Satz des zureichenden Grundes, weit entfernt, uns dasselbe zu erklären, könnte uns verführen, die Realität aller Succession zu läugnen. Denn wenn es mit dem Principio generationis nicht anders beschaffen ist wie mit dem Principio compositionis, so muß jede Wirkung als mit ihrer Ursache objectiv zugleich vorhanden gedacht werden. Ist diese Wirkung wieder Ursache, so muß ihre unmittelbare Folge abermals mit ihr zugleich seyn, und so bis ins Unendliche. Also können wir auf diese Weise schlechterdings nicht zu einem Begriffe gelangen, der uns die Erscheinung der Folge, der Zeit, oder des Fließenden erklärte. Denn zwischen die Ursache A und die Wirkung B ein Mittelding von Seyn und Nichtseyn einrücken zu wollen, hieße, däucht mir, den Unsinn zum Vehiculo des Verstandes machen.

Er.

Sie vermehren meine Verwirrung, anstatt mir heraus zu helfen. Denn wenn der Begriff von Ursache und Wirkung, und die Vorstellung des Successiven, zwey ganz verschiedene Dinge sind, so kann jener Begriff eben so wenig sich aus dieser Vorstellung entwickelt haben, als diese Vorstellung aus jenem Begriffe sich hat erklären lassen. Auf diese Weise aber sehe ich den Begriff von Ursache und Wirkung, als Principium fiendi, generationis, ganz vor mir verschwinden, und es bleibt mir nichts als die Verwunderung übrig, wie nur diese Worte mögen in die Sprache gekommen seyn.

Ich.

In die Sprache von Wesen, die nur anschauen und urtheilen könnten, würden sie auch nicht gekommen seyn. Sind wir aber solche Wesen? Lieber, wir können ja auch handeln!

Wenn wir die ersten Bedeutungen der Wörter aufsuchen, finden wir nicht selten ein Licht, sehr dunkel gewordene Begriffe damit aufzuhellen. Der nicht speculative Mensch hatte lange gesprochen, ehe Philosophen anfiengen zu reden, und ehe einige Philosophen

es allmählig dahin brachten, daß der Gebrauch der Sprache umgekehrt wurde, und die Dinge sich nach den Worten richten mußten, wie vorher die Worte sich hatten nach den Dingen richten müssen. In dem gegenwärtigen Falle können wir noch kürzer davon kommen, und ohne den Worten nachzugehen, zur ursprünglichen Beschaffenheit des Begriffes selbst, wovon die unzweydeutigsten Nachrichten vorhanden sind, hinaufsteigen. Wir wissen nemlich von alten, und ungebildeten neuen Völkern, daß sie keine solche Begriffe von Ursache und Wirkung haben und gehabt haben, wie sie unter mehr gebildeten Völkern vor und nach entstehen. Jene erblicken überall lebendige Wesen, und wissen von keiner Kraft, die nicht sich selbst bestimmte. Jede Ursache ist ihnen eine solche lebendige sich selbst offenbare, freythätige, persönliche Kraft; jede Wirkung That. Und ohne die lebendige Erfahrung in uns selbst von einer solchen Kraft, deren wir uns in einem fort bewußt sind; die wir auf so manche willkührliche Weise anwenden, und, ohne sie zu vermindern, auch von uns ausgehen lassen können: ohne diese Grunderfahrung würden wir nicht die geringste Vorstellung von Ursache und Wirkung haben.

Er.

Sie haben doch nicht vergessen, was Hume von dieser Grunderfahrung sagt.

Ich.

So wenig als ich die Beweise in meinen Briefen an Mendelssohn und Hemsterhuis vergessen habe, aus denen sich ergab, daß das denkende Vermögen überall nur das Zusehen hätte, und auf keine Weise eine Quelle äußerlicher Handlungen seyn könnte.

Er.

Es ist nicht einerley, was in Ihren Briefen steht, und was Hume sagt. Lassen Sie uns bey Hume bleiben.

Ich.

Gut. Was sagt denn Hume?

Er.

Die Hauptsache besteht darin, daß wir nur aus Erfahrung, folglich erst nach der That wissen, daß auf diese oder jene Vorstellung, diese oder jene Bewegung unserer Glieder folgt, oder daß beydes mit einander in Verbindung steht. Es fällt uns eben so wenig ein, durch eine Handlung unseres Willens die

Bewegung unseres Herzens vermehren oder vermindern, oder unsere Gesichtsfarbe verändern zu wollen, als es uns einfällt, durch eine solche Handlung dem Winde einen andern Lauf, oder einem Gebürg eine andere Gestalt geben zu wollen. Wir sind nicht einmal im Stande, eine solche Anwendung dessen, was wir unsere Willenskraft nennen, zu versuchen, weil wir nicht wissen wo wir diese Kraft nur aufsuchen sollen, und wie sie, wenn wir sie aufgespürt hätten, an Ort und Stelle zu bringen wäre. Man versuche einmal nur so tanzen zu wollen, wie ein Vestris kann tanzen wollen. Wo aber der Wille die That bey der Hand hat, wissen wir nie wie er dazu gekommen ist, und gerathen bey'm Nachspüren rückwärts von Moment zu Moment, in die dicksten Finsternisse. Denn niemand wird doch sagen, daß er, z. B. seine Hand oder seinen Fuß, durch seinen Willen *unmittelbar* bewege. Muskeln, Nerven, eine Menge fester und flüssiger Theile mußte der Wille vorher in Bewegung setzen; welches er denn wenigstens that, ohne zu wissen *was* er that. — Wie könnten wir nach dergleichen Betrachtungen, die sich eben so leicht vermehren als erweitern lassen, noch behaupten, daß wir uns einer Kraft, welche Thaten

hervorbringt, bewußt sind, und aus ihr die Erkenntniß einer Ursache schöpfen?*)

Ich.

Hume darf sich nicht über Sie beschweren; es ist wirklich das innerste Mark seiner Einwürfe, was in wenigen Worten über Ihre Zunge floß. Aber diese Einwürfe greifen meine Behauptung kaum von der Seite an. Wie Sie wissen, gesteht Hume selbst, in eben dieser Abhandlung, daß wir die Vorstellung von Kraft allein aus dem Gefühl unserer eigenen Kraft haben, und zwar aus dem Gefühl ihres Gebrauchs um einen Widerstand zu überwinden**). Das Gefühl einer Kraft, und die Wahrnehmung des Erfolgs ihrer Anwendung, giebt er also zu. Er hält aber dieses für keine vollständige Erfahrung von Ursache und Wirkung, weil wir nicht auch empfinden, WIE diese Kraft diesen Erfolg zuwege bringt. Seine Zweifel sind, im Geiste des Universal- oder Zwillings-Idealismus, den er zuerst auf die Bahn brachte. Auf diese Weise

*) Enquiry concerning Human Understanding. Sect. VIII.

**) Enquiry concerning Human Understanding, the same Sect. p. 99. Note C.

kann ich allerdings bezweifeln, daß ich, vermöge dessen, was mir als eine Kraft in mir erscheint, meine Hand ausstrecke, meinen Fuß bewege, den Faden unseres gegenwärtigen Gesprächs verfolge, und ihn von meiner Seite lenke: weil ich weder die Natur von dem, was ich für die Ursache halte, noch seine Verknüpfung mit dem Erfolg einzusehen im Stande bin: ich kann es eben so bezweifeln, wie daß ich Etwas außer mir wahrnehme. Sind Sie fähig durch dergleichen Zweifel sich stöhren zu lassen, so weiß ich Ihnen keinen Rath. Ich denke aber, Ihr Glaube siegt darüber eben so leicht wie der meinige.

Sie bemerkten vorhin, daß die Lehre des Spinoza über diesen Punkt, von der skeptischen Lehre des Hume noch sehr verschieden sey, und hatten darin vollkommen recht. Denn wenn auch, nach Spinoza, die Vorstellungen die Handlungen nur begleiten, so ist doch beydes in einander; beydes in Einem und demselben untheilbaren Wesen und Bewußtseyn unzertrennlich verknüpft. Der Wille ist zwar nicht vor der Handlung und ihre wirkende Ursache; aber die Handlung ist auch nicht vor dem Willen und seine wirkende Ursache: sondern dasselbe Individuum will

und handelt zugleich, in demselben untheilbaren Augenblick. Es will und handelt nach der Beschaffenheit, und gemäß den Erfordernissen und Verhältnissen seiner besonderen Natur; welches alles sich, minder oder mehr verworren oder deutlich, in seinem Bewußtseyn darstellt. Wie sehr nun auch das Individuum von außen her bestimmt werden mag, so kann es doch nur zufolge den Gesetzen seiner eigenen Natur bestimmt werden, und bestimmt sich in so fern also selbst. Es muß schlechterdings etwas für sich seyn, weil es sonst nie etwas für ein anderes seyn, und diese oder jene zufällige Bestimmung annehmen könnte; es muß selbst wirken können, weil es sonst unmöglich wäre, daß irgend eine Wirkung durch dasselbe geschähe, fortgesetzt würde, oder nur in ihm erschiene.

Er.

Sie haben sich tapfer gehalten, und ich werde wohl um Friede bitten müssen. Daß unser Bewußtseyn *lauter in einander greifende Momente des Thuns und Leidens, der Wirkung und Gegenwirkung* darstellt, die ein reales, in sich bestimmtes und selbstthätiges Princip voraus setzen, ist auffallend: und so beruht der Begriff von

Ursache und Wirkung denn allerdings auf einem Facto, dessen Gültigkeit nicht geläugnet werden kann, wenn man nicht in das Leere des Idealismus verfallen will. — Indessen ist der Causalitäts-Begriff hiemit noch nicht, als schlechterdings zum Begriffe der Möglichkeit der Dinge überhaupt gehörig, dargethan. Da Sie ihn aus der Erfahrung herleiten, werden Sie seine absolute Allgemeinheit oder Nothwendigkeit wohl im Stiche lassen müssen.

Ich.

Es wird darauf ankommen, was Sie unter der absoluten Nothwendigkeit eines Begriffes verstehen. Ist es Ihnen genug, um einen Begriff einen nothwendigen Begriff zu nennen, wenn sein Object, als ein schlechterdings allgemeines Prädicat, in allen einzelnen Dingen so gegeben ist, daß die Vorstellung dieses Prädicats allen endlichen mit Vernunft begabten Wesen gemein seyn, und jeder ihrer Erfahrungen zum Grunde liegen muß: so glaube ich, Ihnen den Begriff von Ursache und Wirkung als einen nothwendigen, einen Grundbegriff; und das Gesetz der Causalverknüpfung als ein nothwendig das ganze Naturgebiet beherrschendes Grundgesetz, darthun zu können.

Er.

Wenn Sie das könnten ..!

Ich.

Stehen Sie mir nur zur Probe.

Sie wissen, wir sind darüber eins geworden, daß zu unserm menschlichen Bewußtseyn (und ich darf nur gleich hinzu setzen, zu dem Bewußtseyn eines jeden endlichen Wesens) außer dem empfindenden Dinge, noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird, nothwendig sey. Wir müssen uns von Etwas unterscheiden. Also zwey wirkliche Dinge außer einander, oder Dualität.

Wo zwey erschaffene Wesen, die außer einander sind, in einem solchen Verhältnisse gegen einander stehen, daß eins in das andre wirkt, da ist ein ausgedehntes Wesen.

Mit dem Bewußtseyn des Menschen und einer jeden endlichen Natur, wird also ein ausgedehntes Wesen gesetzt; und zwar, nicht blos idealisch, sondern wirklich.

Folglich muß auch überall, wo Dinge außer einander sind die in einander wirken, ein ausgedehntes Wesen wirklich vorhanden seyn; und die Vorstellung

eines ausgedehnten Wesens auf diese Weise, muß allen endlichen empfindenden Naturen gemein seyn, und ist eine objectiv wahre Vorstellung.

Geben Sie mir diese vier Sätze zu?

Er.

Ich gebe sie zu.

Ich.

Also weiter.

Wir fühlen das Mannigfaltige unseres Wesens in einer reinen Einheit verknüpft, die wir unser Ich nennen.

Das Unzertrennliche in einem Wesen bestimmt seine Individualität, oder macht es zu einem wirklichen Ganzen; und alle diejenigen Wesen, deren Mannigfaltiges wir in einer Einheit unzertrennlich verknüpft sehen, und die wir allein nach dieser Einheit unterscheiden können, (wir mögen nun annehmen, daß das Princip ihrer Einheit Bewußtseyn habe oder nicht,) werden Individua genant. Dahin gehören alle organische Naturen. — Wir können keinen Baum, keine Pflanze, als solche, das ist, ihr organi-

sches Wesen, das Princip ihrer besondern Mannigfaltigkeit und Einheit, zerlegen oder theilen.

Die menschliche Kunst vermag nicht Individua, oder irgend ein reales Ganzes hervor zu bringen; denn sie kann nur zusammensetzen, so daß das Ganze aus den Theilen entspringt, und nicht die Theile aus dem Ganzen. Auch ist die Einheit, welche sie hervorbringt, bloß idealisch, und liegt nicht in dem hervorgebrachten Dinge, sondern außer ihm in dem Zwecke und Begriffe des Künstlers. Die Seele eines solchen Dinges ist die Seele eines andern*).

*) Tout ce que nous appellons organe, est un total, que nous avons ou modifié, ou composé de parties, pour que ce total réponde à un but determiné, à une fin proposée, qui n'est pas ce total, mais son usage ou son effet. Une lime est faite pour limer; une pendule pour marquer les heures; un poëme pour plaire ou pour instruire. Ainsi, tout ce qui est l'ouvrage des hommes, ou d'un Etre borné, est un moyen pour produire un effet determiné, et non pour produire une substance. L'homme a entrevu, dans le mechanisme des animaux et des plantes, des moyens pour produire la génération, et l'accroissement des individus: il a cru voir quelque analogie entre ces moyens, et les ouvrages de sa propre industrie; et il a appellé ces moyens organes; ce qui pouvoit se faire en quelque façon. Mais il reste cette différence remarquable, que l'ouvrage de l'homme n'est

une chose, que pour tel effet determiné; tandis que l'ouvrage de la nature est une chose pour être cette chose, pour être telle independamment de ses effets. Lorsque par abstraction vous ôtez à la montre la faculté de mesurer le temps, la montre n'est plus un tout, mais un amas confus de pièces hétérogenes: tandis qu'un arbre est toujours arbre, quelque abstraction que vous fassiez des effets qu'il pourroit produire au dehors. La nature produit des substances pour être; et l'homme ne produit que des moyens pour modifier des effets. *Aristée ou de la divinité*, p. 56.

Leibnitz sagt gerade dasselbe an verschiedenen Orten. Ich rücke folgende Stellen hier ein, hauptsächlich um dasjenige, was in der Folge dieses Gesprächs über diese Materie vorkommen wird, einzuleiten. In dieser Absicht ist die dritte, aus dem Briefe an Remond, die merkwürdigste.

L'unité d'une horloge dont vous faites mention, est tout autre chez moi que celle d'un animal: celui ci pouvant être une substance douée d'une véritable unité, comme ce qu'on appelle *Moi* en nous; au lieu qu'une horloge n'est autre chose qu'un assemblage. *Leibn. Opp. T. II. P. I. p.* 68.

Par le moyen de l'ame *ou de la forme*, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle MOI en nous; ce qui ne sauroit avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matiere, quelque organisée qu'elle puisse être; qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme une montre composée de ressorts et de roues. Ibid. T. II. P. I. p. 53.

überhaupt wahr, indem das ausgedehnte Wesen, als solches, nie getheilt werden kann, sondern überall dieselbige Einheit, die eine Vielheit unzertrennlich in verknüpft, vor Augen stellt. †)

Wenn Individua, außer der immanenten Handlung, wodurch ein jedes sich in seinem Wesen erhält, auch das Vermögen haben außer sich zu wirken: so müssen sie, wenn die Wirkung erfolgen soll, andre Wesen mittelbar oder unmittelbar berühren.

Ein absolut durchdringliches Wesen ist ein Unding.

Ein relativ durchdringliches Wesen kann, in so fern es einem andern Wesen durchdringlich ist, dasselbe weder berühren, noch von ihm berührt werden.

Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bey der Berührung, nennen wir den Widerstand.

Wo also Berührung ist, da ist Undurchdringlich-

---

Une véritable substance, telle qu'un animal, est composée d'une ame immatérielle, et d'un corps organique; et c'est le composé de ces deux qu'on appelle *Unum per se*. Ibid. T. II. P. I. p. 215.

†) Man vergleiche Link über Naturphilosophie (1806) S. 11, 12, 75, 79, 113, 124.

keit von beyden Seiten; folglich auch Widerstand: Wirkung und Gegenwirkung.

Der Widerstand im Raume, Wirkung und Gegenwirkung, ist die Quelle des Successiven; und der Zeit, welche die Vorstellung des Successiven ist.

Wo also einzelne sich selbst offenbare Wesen, die in Gemeinschaft mit einander stehen, vorhanden sind, da müssen auch die Begriffe von Ausdehnung, von Ursache und Wirkung, und von Succession schlechterdings vorhanden seyn. Ihre Begriffe sind also in allen endlichen denkenden Wesen nothwendige Begriffe: welches ich zu erweisen hatte. — Thut Ihnen meine Deduction nicht Genüge, so lassen Sie mich Ihre Gründe hören.

Er.

Ich finde gegen Ihre Deduction nichts einzuwenden. Denn wo mehrere einzelne Dinge in Verbindung stehen, da muß Wirkung und Gegenwirkung, da muß Succession der Bestimmungen seyn, oder es wären nicht mehrere einzelne Dinge, sondern nur Ein einzelnes Ding; und hinwieder, wo nur Ein einzelnes Ding

wäre, da wäre keine Wirkung und Gegenwirkung, und keine Succession der Bestimmungen.

Ich.

Richtig. Wir hätten also die Begriffe von Realität, von Substanz oder Individualität, von körperlicher Ausdehnung, von Succession, und von Ursache und Wirkung als solche herausgebracht, die allen endlichen sich selbst offenbaren Wesen gemein seyn müssen, und auch in den Dingen an sich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand, folglich eine wahre objective Bedeutung haben.

Dergleichen Begriffe aber, die in jeder Erfahrung eben vollständig, und dergestalt als das Erste gegeben seyn müssen, daß ohne ihr Objectives kein Gegenstand eines Begriffes; und ohne ihren Begriff, überhaupt keine Erkenntniß möglich wäre: dergleichen Begriffe hat man von je her schlechterdings allgemeine oder nothwendige Begriffe; und die aus ihnen entspringenden Urtheile und Schlüsse, Erkenntnisse a priori genannt.

Wir brauchen also nicht, damit diese Grundbegriffe und Urtheile von der Er-

fahrung unabhängig werden, sie zu bloßen Vorurtheilen des Verstandes zu machen; zu Vorurtheilen, von welchen wir geheilt werden müssen, indem wir erkennen lernen, daß sie sich auf nichts, was den Gegenständen an sich zukommt, beziehen, folglich keine wahre objective Bedeutung haben: ich sage, wir brauchen dieses nicht, weil die Grundbegriffe und Urtheile, weder von ihrer Allgemeinheit, noch von ihrer Nothwendigkeit etwas verlieren, wenn sie aus dem, was allen Erfahrungen gemein seyn und ihnen zum Grunde liegen muß, genommen sind: sie gewinnen im Gegentheil einen weit höheren Grad von unbedingter Allgemeinheit, wenn sie aus dem Wesen und der Gemeinschaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden. Als bloße Vorurtheile des menschlichen Verstandes gälten sie nur für den Menschen und seine eigenthümliche Sinnlichkeit; und zwar unter Bedingungen, die ihnen, nach meinem Urtheile, allen Werth benehmen würden. †)

---

†) Diese Deduction der apriorischen oder allgemeinen und nothwendigen Begriffe und Grundsätze gab mir (nämlich den Haupt- und Grundgedanken dazu) die Ethik des Spinoza an die Hand (v.

Er.

Hierin stimme ich mit Ihnen aus dem innersten Grunde meiner Seele überein. Wenn unsere Sinne uns gar nichts von den Beschaffenheiten der Dinge lehren; nichts von ihren gegenseitigen Verhältnissen und Beziehungen; ja nicht einmal, daß sie außer uns wirklich vorhanden sind: und wenn unser Verstand sich blos auf eine solche gar nichts von den Dingen selbst darstellende, objectiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus subjectiven Anschauungen, nach durchaus subjectiven Regeln, durchaus subjective Formen zu verschaffen: so weiß ich nicht, was ich an einer solchen Sinnlichkeit und einem solchen Verstande habe, als

---

Opp. Posth. pag. 74 — 81.) Ich setzte sie der Kantischen Deduction der Kategorien entgegen, nach welcher diese Begriffe und Urtheile aus einem in sich selbst fertigen reinen Verstande hervorgehen, der nun den in ihm selbst allein gegründeten Mechanismus seines Denkens in die Natur blos überträgt, und so nur ein logisches Erkenntnisspiel treibt, durch welches der allgemeine Menschenverstand keineswegs belehret, vielmehr nur, wie von Hume, verspottet wird. — Man sehe Schulzens Grundsätze d. allg. Logik; die Recension dieser Schrift in den Götting. gelehrten Anz. 1802 St. 142; und in Reinholds Beyträgen, Heft III, die Abhandlung über das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen.

daß ich damit lebe; aber im Grunde nicht anders als wie eine Auster damit lebe. Ich bin alles, und außer mir ist im *eigentlichen* Verstande Nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein *leeres Blendwerk* von Etwas; *die Form einer Form*; gerade so ein Gespenst, wie die andern Erscheinungen die ich Dinge nenne, wie die ganze Natur, ihre Ordnung und ihre Gesetze. — Und ein solches System darf mit lauter Stimme und in vollen Chören angepriesen werden, als wenn es das längst erwartete Heil wäre, das in die Welt hat kommen sollen. Ein System, welches alle Ansprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund ausrottet, und für die wichtigsten Gegenstände nur einen solchen *blinden* ganz und gar Erkenntnißleeren Glauben übrig läßt, wie man den Menschen bisher noch keinen zugemuthet hat. Der Ruhm, aller Zweifeley auf diese Art ein Ende zu machen, ist wie der Ruhm des Todes in Beziehung auf das mit dem Leben verknüpfte Ungemach.

Ich

Thun Sie nicht so böse! Das System, gegen welches Sie eifern, wenn es so gelehrt wird wie

Sie es gefaßt haben, erhält schwerlich viele Anhänger.

Er.

Können Sie sagen, daß ich es unrecht gefaßt habe? Ich verdanke ja meinen Begriff davon größtentheils Ihrem Unterricht.

Ich.

Gut. Gerade darum, weil Sie den transcendentalen Idealismus, wie ich glaube, recht gefaßt haben, sollen Sie seiner Entwickelung nur ganz ruhig zusehen, und sich mit mir alles des Guten herzlich freuen, welches die Kritik der reinen Vernunft nothwendig stiften muß.

Er.

Die Kritik eines Dinges, das nicht ist!

Ich.

Dergleichen Dinge bedürfen der Kritik am mehrsten. Ich meine so: Ein durchaus grundloser Gedanke kann in einer menschlichen Seele nicht entstehen, und die Sprache kann für ihn auch kein Wort erfunden haben. Jedes Wort bezieht sich auf einen Begriff; jeder Begriff ursprünglich auf Wahrneh=

mung durch den äußeren oder inneren Sinn. Die reinsten Begriffe, oder, wie Hamann sie irgendwo genannt hat, die Jungfernkinder der Speculation, sind davon nicht ausgenommen; sie haben zuverlässig einen Vater, wie sie eine Mutter haben, und sind zum Daseyn auf eine eben so natürliche Weise gekommen, wie die Begriffe von einzelnen Dingen und ihre Benennungen, welche nomina propria waren, ehe sie nomina appellativa wurden.

Er.

So wären Sie ja wohl im Stande mir die reine Vernunft — im Menschen nämlich — wirklich darzustellen.

Ich.

Da Sie selbst ein vernünftiges Wesen sind, warum nicht? folgen Sie nur meiner Anweisung. Leeren Sie Ihr Bewußtseyn rein aus von allem materiellen Inhalt; es darf nichts von der Erfahrung allein Herrührendes, ihr allein Angehöriges darin zurückbleiben; geben Sie das alles vollständig und zusammen an die Sinnlichkeit zurück; trennen Sie sich ganz von ihr, damit der Moment des Versuchs eintreten könne.

Er.

Es sey gewagt! — Und nun?

Ich.

Sie fragen? — Es ist unmöglich, wenn Sie allen materiellen Inhalt aus Ihrem Bewußtseyn wirklich vertilgten, daß nicht in demselben Augenblick eine in sich bestehende, aus sich allein hervorwirkende Kraft, daß nicht reine Vernunft sich Ihnen unwiderstehlich offenbarte.

Er.

Allerdings! — Aber sollte sich diese reine Vernunft nicht als überall nothwendig vorhanden nachweisen lassen, wo nur Spontaneität mit Bewußtseyn ist? Bey den Geschöpfen, die wir Thiere nennen, wohnt sie nur in einem andern Leibe, und erhält nach den verschiedenen Beschaffenheiten dieser Leiber und der Mittel der Erhaltung, welcher sie bedürfen, eben so viele verschiedene Richtungen, Anwendungen und Gestalten; hier in meinem Hühnerhunde zum Beyspiel eine ganz andre als dort in Ihren Wetterfischen.

Ich.

Ich kann Ihnen das einräumen, und werde

nichts dabey verliehren †). — Erinnern Sie sich der Stellen aus Leibnitz, die ich in meinem letzten Schrei-

†) Von hier an bis zum Ende des Gesprächs tritt der in der Vorrede angezeigte Fehler der Nichtunterscheidung zwischen Verstand und Vernunft immer sichtbarer hervor. So bald der Verfasser, einstimmig mit den Philosophen seiner und der vergangenen Zeit seit Aristoteles, annahm, Vernunft und Verstand seyen unter zwey Nahmen, doch in Wahrheit nur das bloße Reflexionsvermögen, die im Bilden von Begriffen und Begriffen von Begriffen, von Urtheilen und Schlüssen sich äußernde Spontaneität der Vorstellungskraft; so blieb ihm für das Vermögen der unmittelbaren Gewißheit, für jenes Vermögen der Offenbarung, welches er jetzt Vernunft nennt, kein andres Wort als Sinn, welchem eine, in der Anwendung nie ganz zu vertilgende Zweydeutigkeit anhängt, eben so wie den Worten Vernunft und Verstand, Empfindung und Gefühl. Er besorgte aber nicht, daß, weil er sich so ausdrückte, irgend jemand ihm den Vorwurf machen werde, er lasse alle Erkenntnisse als gleichartig in einander fließen, und, wie die Philosophen aus der Lockischen Schule, auch das ganze geistige Leben aus den Sinnen entspringen. Die Uebereinstimmung seiner Grundansichten mit den Grundansichten des entschiedenen und dafür allgemein anerkannten Antisensualisten Leibnitz, welche diese zweyte Abtheilung des Gesprächs auffallend darthut, mußten die Gefahr einer solchen Auslegung von ihm abwehren, und thaten es auch wirklich. Nur für sich selbst langte er damit nicht aus, weil Leibnitz denn doch im Grunde mit Locke nur dasselbe Spiel trieb. Beyde wollten die Vernunft zu Verstande bringen. Locke, indem er, nach Kants treffendem Ausdruck, die Verstandesbegriffe sensificirte, Leibnitz, indem er die Erscheinungen intellectuirte. So blieb die eigene Lehre des Verfassers in dem Gespräch unaufgestellt. Das System seiner Ueberzeugungen war in der Tiefe seiner Seele schon damals

ben an Mendelssohn angeführt habe; lesen Sie Sulzers Zergliederung des Begriffs der Vernunft; oder noch besser, gehen Sie in sich selbst hinein, und forschen Sie tief und immer tiefer dem, was wir Vernunft heißen, nach. Sie werden finden, daß Sie entweder das Princip der Vernunft, mit dem Princip des Lebens für einerley halten, oder die Vernunft zu einem bloßen Accidens einer gewissen Organisation machen müssen. Was mich betrifft, so halte ich das Princip der Vernunft mit dem Princip des Lebens für einerley, und glaube an gar keine innerliche oder absolute Unvernunft*). Wir schreiben einem Menschen vor

---

ganz dasselbe, was es heute ist, aber zu einer auch andern mittheilbaren Philosophie noch nicht vollendet. Eingeschreckt durch das wider seine Aeußerungen in dem Werke über die Lehre des Spinoza erhobene heftige Geschrey der Schulen, war er auch geneigter sich zu verschließen als weiter mitzutheilen. Daher der ungenügende Ausgang des Gesprächs, das mehr nur abgebrochen als geschlossen wird. Was das Ganze betrifft, so berufe ich mich auf das in der Vorrede darüber Gesagte. Jeder, der diese Vorrede mit einiger Aufmerksamkeit aber bis zu Ende liest, wird sich über alle in dem Gespräche selbst enthaltenen Aeußerungen vollkommen zu recht finden und sich auf das bestimmteste sagen können, was und wie viel davon mir noch heute als Wahrheit gilt, und was und wie viel davon ich gegenwärtig zurücknehme und es als irrig und unstatthaft verwerfe.

*) Vita est *principium perceptivum*. — Perceptio nihil aliud

dem andern einen höheren Grad der Vernunft zu, in demselbigen Maaße, wie er einen höheren Grad von

---

est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna. Quum ergo ubique dispersae sint per materiam Entelechiae primitivae, ut facile ostendi potest ex eo, quod principia motus per materiam sunt dispersa; consequens est, etiam animas ubique per materiam dispersas esse, *pro organis operantes;* et proinde *etiam* corpora brutorum *organica anima* praedita esse. — Sensio est perceptio quae aliquid *distincti* involvit, et cum attentione et memoria conjuncta est. Sed aggregatum confusum multarum perceptionum parvarum nihil eminentis habentium, quod attentionem excitet, stuporem inducit. Nec ideo tamen anima, aut vis sentiendi in ea foret inutilis, etsi nunc ab exercitio suspensa esset; quia cum tempore massa iterum evolvi et ad sensionem apta reddi posset, ut stupor ille cesset, prout oriuntur perceptiones magis distinctae, quando etiam corpus fit perfectius et magis ordinatum. (Leibn. Opp. T. II. P. I. p. 227 et 232.) — On a cru que les pensées confuses different *toto genere* des distinctes, au lieu qu'elles sont seulement moins distinguées et moins developpées, à cause de leur multiplicité. Cela a fait, qu'on a tellement attribué au corps certains mouvemens qu'on a raison d'appeller involontaires, qu'on a cru qu'il n'y a rien dans l'ame qui y reponde; et qu'on a cru réciproquement que certaines pensées abstraites ne sont point representées dans le corps. Mais il y a erreur dans l'un et dans l'autre, comme il arrive ordinairement dans ces sortes de distinctions; parcequ'on n'a pas pris garde qu'à ce qui paroît le plus. (Ej. Opp. T. II. P. I. p. 87.) — Natura ubique organica est, et a sapientissimo autore ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censeri debet, etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus

Vorstellungskraft äußert. Die Vorstellungskraft äußert sich aber nur reagirend, und entspricht genau der

---

appareat. Ita igitur eximus omnes difficultates, quae ex natura animae prorsus ab omni materia separatae nascuntur, a) ita ut revera anima animalve ante nativitatem aut post mortem ab anima aut animali vitam praesentem vivente, non nisi rerum habitu et perfectionum gradibus, non vero toto entium genere differat. Idemque de geniis sentio, esse mentes corpore valde penetrante, et ad operandum apto, praeditas: quod fortasse pro habitu mutare possunt, unde etiam animalia appellari non merentur. Itaque omnia in natura sunt analogica, *et facile ex crassis subtilia intelligi possunt, quum utraque eodem modo se habeant.* Solus Deus substantia est vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, *quae ubicunque est, materiam constituit.* Et vero omnes substantiae creatae habent antitypiam, per quam fit naturaliter, ut una sit extra alteram, adeoque penetratio excludatur. (Ej. Opp. T. II. P. I. p. 228.) — [Oben zu a) gehörige Note: Non sine veritatis specie in systemate Leibnitii et Chr. Wolfii contra animae immortalitatem objicitur: *Anima est substantia repraesentativa hujus mundi pro situ corporis organici in mundo. Tolle corpus, typum illum, secundum quem mundus repraesentatur: tollis repraesentationem. Sine repraesentatione nulla spiritualitas, nulla immortalitas.* Hanc ipsam objectionem autem nullo negotio removeri, si cum Leibnitio defendatur, nunquam deesse spiritibus finitis corpora, quis non intelligit? — Ibid.] — — Sane aliquando cogitavi innumeras quidem animas sensitivas esse in seminibus humanis, ut omnium animalium; sed eas solas habere rationalitatem, etsi nondum se exserentem, *quarum corpus organicum in id destinatum esset, ut aliquando sit humanum, quod jam in ea perspici posset a satis perspicaci.* (p. 288.) — Itaque statuo animas quidem in animalculis

Fähigkeit, von den Gegenständen mehr oder weniger vollkommene Eindrücke anzunehmen; oder, die Spontaneität des Menschen ist wie seine Receptivität. Ich verweise Sie, besonders was diesen letzten Punkt angeht, nochmals auf Sulzers Zergliederung des Begriffs der Vernunft.

Er.

Ich kenne diese Abhandlung, und erinnere mich unter andern, daß Sulzer den Umfang der Vernunft von dem Umfange des Geschmacks abhangen läßt, und ihren wahren Grund in der durch die Deutlichkeit der Vorstellungen verursachten Aufmerksamkeit findet. Nun muß nothwendig diese Deutlichkeit der Vorstellungen, die eine Ursache der Aufmerksamkeit ist, zu ihrer Ursache die Vollkommenheit der Eindrücke haben; welches denn allerdings darauf hinausläuft, daß die Vernunft, als auszeichnender Charakter des Menschen vor den Thieren, nur der Charakter seiner besondern Sinnlichkeit sey.

Ich.

Dieß behauptet Sulzer auch mit klaren Worten.

---

seminalibus inde ab initio rerum latentes non esse rationales, *donec per conceptum ad vitam humanam destinentur.* (p. 229.)

Und wo lebt seit Aristoteles die Philosophie, aus deren Grundsätzen sich nicht dasselbe ergäbe; die es nicht auch, in dieser oder jener Form, als Lehre vortrüge, und ihre Lieblingshypothesen darnach bildete? Nur daß wir meistens hinterher diese aus der Sinnlichkeit hervorgegangene Vernunft, ich weiß nicht was für ein Junges wunderbar gebähren lassen, das mit ganz eigenen Gaben und Kräften ausgerüstet seyn soll, um uns weit über die Sphäre unserer Empfindungen zu erheben. — Ich lästre doch wohl nicht, was auch Sie anbeten?

Er.

Darüber können Sie ruhig seyn. Sie müssen bemerkt haben, daß wenn ich von einem Menschen das Höchste sagen will, ich von seinem Sinne rede. Man hat nie mehr Verstand als man Sinn hat.

Ich.

Der gemeine Sprachgebrauch, der gewöhnlich klüger ist als die Philosophie, wenn sie ihn zum Narren machen will, lehrt dasselbe; zumal in unserer Deutschen Sprache, von welcher Leibnitz sagte: ignorat inepta. Die treffendsten Charaktere, sowohl

des Verstandes als des Unverstandes, sind vom Sinne hergenommen. Unsinn, als der äußerste Mangel des Verstandes, steht dem Sinne entgegen. Hernach kommen Schwachsinn, Stumpfsinn, Leichtsinn, und ihr Entgegengesetztes, Scharfsinn und Tiefsinn.

Er.

Sie vergessen den Wahnsinn; ein Wort, dessen Bedeutung mir in diesem Augenblick ganz außerordentlich auffällt. Wir nennen einen Menschen wahnsinnig, wenn er seine Einbildungen für Empfindungen oder wirkliche Dinge hält. Also sprechen wir ihm deswegen die Vernunft ab, weil seinen Vorstellungen, die er für Dinge hält, das Ding, oder die sinnliche Wahrheit mangelt; weil er für wirklich ansieht, was nicht wirklich ist. Und folglich würde alle Vernunfterkenntniß geschaffener Wesen zuletzt an ihrer sinnlichen Erkenntniß geprüft werden müssen; jene müßte von dieser ihre Gültigkeit entlehnen.

Ich.

Mir deucht, wer hieran zweifelt, darf nur an seine Träume denken. So oft wir träumen, befinden wir uns in einer Art von Wahnsinn. Das Princip aller Erkenntniß, alles Wahrheitsgefühls, aller rich-

tigen Verknüpfung, die Wahrnehmung des Wirklichen verläßt uns, und in dem Augenblick, da sie uns verläßt, oder aufhört überwiegend zu seyn, können wir Dinge (d. i. Vorstellungen, die wir für Dinge halten, wie im Traume geschieht) auf die tollste Weise zusammenreimen; denn wir reimen die Dinge objectiv nie anders zusammen, als nach den objectiven Bestimmungen der Ordnung, in der sie uns erscheinen; und die objective Ordnung, in der sie uns im Traume erscheinen, erfolgt hauptsächlich nach blos subjectiven Bestimmungen. Wir halten aber überhaupt, was uns als objectiv erscheint, für wirklich, oder wir glauben was wir sehen, und können gar nicht anders; darum müssen wir im Traume, wo das wirkliche Daseyn das Zugleichdaseyn des blos Vorgestellten nicht ausschließt, die ungereimtesten Dinge glauben. Ueberall bequemt sich die Vernunft nach den Erscheinungen; sie schickt sich in den Wahn, wie sie sich in die Wahrheit schickt; träumt mit der Seele, und wacht mit dem Leibe.

Er.

Aber woher nun die Gewißheit, wenn wir wachen, daß wir nicht träumen? Woran läßt sich das

Wachen vom Träumen, und das Träumen vom Wachen zuverlässig unterscheiden?

Ich.

Vom Träumen läßt sich das Wachen nicht unterscheiden, wohl aber vom Wachen das Träumen.

Er.

Was wollen Sie mit diesem Wortspiel?

Ich.

Sie erinnern, daß zu jedem Unterschiede wenigstens zwey Dinge erforderlich sind.

Er.

Sie wollen sagen, im wachenden Zustande haben wir eine klare Vorstellung von diesem Zustande, und zugleich vom Zustande im Traume; im Traume hingegen haben wir .... Nein, so geht es nicht.

Ich.

Nicht wahr, Sie wissen nicht, ob Sie im Traume mehr eine Vorstellung vom Wachen, oder mehr eine vom Traume haben wollen?

Er.

So ist es. Wir glauben zu wachen, wenn wir träumen; also haben wir beym Träumen eine Vorstellung vom Wachen. Wir fragen uns oft im Trau-

me, ob wir nicht träumen; also haben wir selbst im Traume auch eine Vorstellung vom Träumen. Nun ist aber die Vorstellung vom Wachen im Traume eine falsche Vorstellung; und die vom Traume im Traume verdient gewiß keinen bessern Namen. Wirren Sie mir dieses auseinander, wenn Sie können.

Ich.

Das Auseinanderwirren ist eine böse Sache. Lassen Sie uns den Anfang des Fadens suchen.

Erinnern Sie sich noch, was Sie erst vor einer Stunde versicherten, nie in Ihrem Leben mehr vergessen zu können?

Er.

Sehr wohl!

Ich.

Schwerlich! Was Sie glaubten nie mehr vergessen, und nie mehr bezweifeln zu können, war, daß die Erkenntniß des Wirklichen außer uns, geradezu durch die Darstellung des Wirklichen selbst gegeben werde, so daß kein andres **Erkenntnißmittel** dazwischen eintrete. Ferner: daß alle bloße **Vorstellungen** von Gegenständen außer uns nur Copien

der unmittelbar wahrgenommenen wirklichen Dinge seyn, und darauf auch immer, als auf ihre Quellen, zurückgeführt werden können. — War es nicht dieses, was Sie vollkommen gefaßt zu haben versicherten?

Er.

Und abermals versichere.

Ich.

Also noch einmal: alle Vorstellungen von Gegenständen außer uns sind Copien der unmittelbar von uns wahrgenommenen wirklichen Dinge, oder sind aus Theilen derselben zusammengesetzt; kurz: bloße den wirklichen Dingen nachgemachte Wesen, die ohne dieselben auf keine Weise da seyn können?

Er.

Zuverlässig.

Ich.

Aber auch darin sind wir, meine ich, übereingekommen, daß diese nachgemachte Wesen von wirklichen Wesen nur durch Vergleichung mit dem Wirklichen selbst unterschieden werden können?

Er.

Richtig.

Ich.

Also muß in der Wahrnehmung des Wirklichen etwas seyn, was in den bloßen Vorstellungen nicht ist, sonst könnte beydes nicht von einander unterschieden werden. Nun betrifft aber dieser Unterschied gerade das Wirkliche und sonst gar nichts. Also kann in der bloßen Vorstellung das Wirkliche selbst, die Objectivität, nie dargestellt werden.

Er.

Wie? die Vorstellungen sind nur Copien der wirklichen Dinge, nur aus Theilen derselben zusammengesetzt, und sollen das Wirkliche doch nie darstellen können?

Ich.

Ich sage, die Vorstellungen können das Wirkliche, als solches, nie darstellen. Sie enthalten nur Beschaffenheiten der wirklichen Dinge, nicht das Wirkliche selbst. Das Wirkliche kann außer der unmittelbaren Wahrnehmung desselben eben so wenig dargestellt werden, als das Bewußtseyn außer dem Bewußtseyn, das Leben außer dem Leben, die Wahrheit außer der Wahr-

heit. Wahrnehmung des Wirklichen und Gefühl der Wahrheit, Bewußtseyn und Leben, sind Eine und dieselbe Sache. Der Schlaf ist des Todes Bruder, und der Traum nur des Lebens Schatten. Wer nie gewacht hätte, könnte nie träumen, und es ist unmöglich, daß es ursprüngliche Träume, einen ursprünglichen Wahn gebe. Diese Wahrheit scheint mir von der größten Wichtigkeit zu seyn, deswegen bat ich Sie vorhin so sehr, den Erkenntnißgrund derselben, welcher der Erkenntnißgrund der Gewißheit selbst, und ihre einzige Quelle ist, recht fest zu halten.

Er.

Wirklich fühle ich erst jetzt, wie sehr Sie Ursache hatten, mir dieses so nachdrücklich zu empfehlen, und wie hart es hält, aus einem langen tiefen Traume recht zu erwachen. Man träumt das Erwachen selbst wieder in den Traum hinein, und hat nur desto größere Mühe, sich von neuem und vollkommen zu besinnen.

Ich.

Darum mein Freund, was die philosophischen

Magnetisirer*) auch von ihren Manipulationen, und dem dadurch erregten divinatorischen Schlaf rühmen mögen: wir wollen lieber allen Schlaf uns aus den Augen reiben, und anstatt diesen eine Klemme zu erkünsteln, sie so weit aufthun als wir können; lieber das Wachen verbessern, als das Träumen, und für keinen Preis uns desorganisiren lassen. Wer über seinen Vorstellungen, und den Vorstellungen von seinen Vorstellungen aufhört die Dinge selbst wahrzunehmen, der fängt an zu träumen. Die Verknüpfungen dieser Vorstellungen, die Begriffe die sich aus ihnen bilden, werden dann immer subjectiver, und in demselbigen Verhältniß an objectivem Inhalt ärmer. Wohl ist das ein großer Vorzug unserer Natur, daß wir fähig sind, von den Dingen solche Eindrücke, die uns ihr Mannigfaltiges unterscheidend darstellen, anzunehmen, und so das innere Wort, den Begriff, zu empfangen, dem wir alsdann ein äußeres Wesen durch einen Schall unseres Mundes erschaffen, und

*) Den medicinischen Magnetismus lasse ich an seinen Ort gestellt seyn, ohne dafür noch dawider eine entschiedene Meynung zu haben, weil verständige, gelehrte und ehrwürdige Männer versichern gesehen zu haben, und ich nicht gesehen habe.

ihm die flüchtige Seele einhauchen. Aber diese aus endlichem Saamen gezeugten Worte, sind nicht wie die Worte deß der da ist, und ihr Leben ist nicht wie das Leben des aus dem Nichts Wesen hervorrufenden Geistes. Lassen wir diesen unendlichen Unterschied außer Acht, so entfernen wir uns in demselben Augenblicke von der Quelle aller Wahrheit, verlieren Gott, die Natur, und uns selbst. — Und es ist so leicht, ihn außer Acht zu lassen! Denn erst werden unsere der Natur abgeborgten Begriffe minder oder mehr nach subjectiven Bestimmungen der Aufmerksamkeit gebildet, fortgeleitet, verknüpft und geordnet. Hernach geht aus der erhöhten Fertigkeit zu abstrahiren, und willkührliche Zeichen an die Stelle der Dinge und ihrer Verhältnisse zu setzen, eine solche blendende Klarheit hervor, daß die Dinge selbst davon verdunkelt, und am Ende gar nicht mehr gesehen werden. Nichts kann einem Traume ähnlicher seyn, als der Zustand, in welchem sich der Mensch alsdann befindet. Denn auch im Traume sind wir nicht ohne alle Empfindung des Wirklichen. Aber die lebhafteren Vorstellungen überwiegen diese schwachen Eindrücke, und die Wahrheit wird im Wahn verschlungen.

Er.

Ich wünschte, diese Vergleichung würde von einem guten Kopf einmal so ausgeführt, wie sie ausgeführt zu werden verdiente. Ein merkwürdiger Unterschied zwischen dem gemeinen und dem philosophischen Traume müßte aber nicht vergessen werden; nemlich, daß man aus dem gemeinen Traume endlich doch von selbst erwacht, in den philosophischen hingegen sich nur immer tiefer hineinträumt, und seine Vollkommenheit bis zum wunderbarsten Somnambulism erhöht.

Ich.

Sehr gut! Stellen Sie sich einen Somnambulisten vor, der auf die höchste Spitze eines Thurms geklettert wäre, und nun träumte — Nicht, daß Er auf dem Thurm stünde, und von ihm getragen würde; sondern daß der Thurm an ihm herabhienge; am Thurm hienge die Erde; und Er hielte das alles schwebend — O Leibnitz, Leibnitz!

Er.

Wie kommen Sie zu dieser plötzlichen Ausrufung? Anrufung kann es doch unmöglich seyn.

Ich.

Warum sollt' es nicht Anrufung seyn können? Ich wüßte kaum einen Denker, der heller gewacht hätte wie unser Leibnitz.

Er.

Doch auch keinen der tiefer geträumt hätte? Wenn Sie dieses vom Erfinder der prästabilirten Harmonie und der Monaden läugnen, so weiß ich wahrlich nicht, was ich von ihrer Lobrede auf das Wachen denken soll.

Ich.

Die prästabilirte Harmonie ruht auf einem Grunde, der mir sehr fest zu seyn dünkt, und auf den ich mit Leibnitz baue. Auch stehen die Monaden, oder die substanziellen Formen nebst den angebohrnen Ideen, bey mir in nicht geringem Ansehen. — Was sehen Sie mich so starr an?

Er.

Ich kann nicht glauben, daß Sie meiner spotten wollen; und Ihr Ernst kann es doch auch nicht seyn, wenn Sie von Schwarz und Weiß wie von einerley Farbe reden. Erst leiten Sie die Beschaffenheit der Vernunft aus der Beschaffenheit der Sinnlichkeit her,

und lassen die Vollkommenheit der Organisation die mögliche Vollkommenheit der Erkenntniß bestimmen; und nun läugnen Sie mit Leibnitz allen physischen Einfluß des Leibes auf die Seele, und lassen diese alle Vorstellungen aus sich selbst herausspinnen.

Ich.

Wenn Sie die Philosophie des Leibnitz im Leibnitz selbst studiert hätten, würden Sie mir keine Widersprüche vorwerfen. Es lehrt ja dieser große Mann ausdrücklich, und wird nicht müde zu wiederhohlen, daß alle erschaffenen Geister nothwendig mit einem organischen Körper vereinigt seyn müssen. Ich erinnere mich unter andern sehr deutlich einer Stelle in den Nouveaux Essais sur l'entendement humain, (p. 171) wo es heißt: „Die Sinne geben den Stoff „zur Reflexion, und wir würden unser Denken selbst nicht denken, wenn wir nicht „an etwas anders dächten, nemlich an die „Particularitäten, welche die Sinne uns verschaffen. Und ich bin überzeugt, daß erschaffene Seelen und Geister sinnlicher „Werkzeuge und sinnlicher Vorstellungen eben so wenig je entbehren können, als sie je ihren Verstand,

„ohne willkührliche Zeichen zu Hülfe zu nehmen, ge-
„brauchen können.“ — Eben dieser Leibnitz sagt in
der Theodicee (§. 124.) sogar: „Woran sollte ein
„vernünftiges Wesen denken, wenn keine Bewegung,
„keine Materie, keine Sinne wären? Hätte ein sol-
„ches Wesen nur deutliche Vorstellungen,“ (d. i. er-
kennte es alles auf einmal unmittelbar und vollkom-
men,) „so wäre es Gott; seine Einsicht hätte keine
„Gränzen. So bald aber eine Mischung von ver-
„worrenen Vorstellungen da ist, so sind Sinne, so
„ist Materie da. Deswegen giebt es nach meiner
„Philosophie kein vernünftiges Geschöpf ohne irgend
„einen organischen Körper; keinen erschaffenen Geist,
„der von aller Materie getrennt wäre.“ — Dieselbi-
ge Behauptung finden Sie überall im Leibnitz wieder-
hohlt, denn sie hängt mit allen seinen Grundsätzen auf
das genaueste zusammen*).

Er.

Aber eben dieser Leibnitz sagt doch eben so aus-
drücklich auch: daß man ihn ganz unrecht verstehe,

---

*) Zu den auffallendsten Stellen gehören diejenigen, welche in dem dritten Schreiben an Mendelssohn aus den Principes de la Nature et de la Grace angeführt worden sind.

wenn man glaube, er eigne einer jeden Seele eine besondere Portion Materie zu, eine gewisse Masse, die ihr eigen zugehöre, und zu ihrem Dienst gewidmet sey. Er sagt ausdrücklich, daß wenn es auch keine Seelen gäbe, die Leiber dennoch handeln würden wie sie gegenwärtig handeln; und umgekehrt, wenn es auch keine Leiber gäbe, die Seelen dennoch handeln (d. i. eben die Vorstellungen und Bestimmungen des Willens hervorbringen) würden, wie sie gegenwärtig thun*).

Ich.

Sie bringen zwey Sätze in Verbindung, die nicht zusammen gehören. Was den ersten angeht, so soll durch denselben nur besser eingeschärft werden, daß jede Substanz jeder andern Substanz zugleich Sinn und Gegenstand sey, und es keine besondere Materie für die Werkzeuge der Anschauung gebe. Jede einzelne Form wird durch die Form des Ganzen bestimmt, und was wir Sinn nennen, ist nichts anders, als die Art des Verhältnisses einer Substanz zur andern im großen All **). Seele, Sinn und

*) Principia Philosophiae. §. 74. 84.

**) Les unités de substance ne sont autre chose, que de différentes concentrations de l'univers, representé selon les diffé-

Gegenstand; Begierde, Genuß, und Mittel des Genusses, sind in jedem Punkte der Schöpfung unzertrennlich vereinigt. Darum macht auch nach Leibnitz, die mit einem Leibe vereinigte Entelechie, ein Unum per se, und nicht blos ein Unum per accidens aus*). Wenn irgend ein Theil der Materie zu keinem organischen Gebäude gehörte, so wäre irgend ein Theil der Welt ohne Beziehung auf die übrigen. Also ist jeder, auch der kleinste Theil der Materie, ein gegliedertes Glied, und die Materie nicht allein ins Unendliche theilbar, sondern wirklich ins Unendliche getheilt **).

---

rens points de vûe qui les distinguent. Leibn. Opp. T. II. p. 75.

*) Lettre à Mr. Remond de Montmort. §. III. (Opp. II. p. 215.) Nouveaux Essais p. 278. Vornemlich die Briefe an Des Bosses, Opp. T. II. P. I. p. 265.

**) Principia Philos. §. 68. Considérations sur les Principes de vie, et sur les Natures Plastiques. Opp. T. II. P. I. p 39. Am Schlusse (p. 41) sagt Leibnitz: Dieu seul est au-dessus de toute la matiere, puisqu'il en est l'auteur; mais les *créatures* franches ou affranchies de la matiere, *seroient detachées en même tems de la liaison universelle, et comme les deserteurs de l'ordre général.* — S. 275. (ibid.) wo von den Engeln die Rede ist, heißt es: Has (intelligentias) removere a corporibus et loco, est removere ab universali connexione et ordine mundi, quem faciunt relationes ad

Wie nach Spinoza so auch nach Leibnitz, stel eine jede Seele zuerst, das ist unmittelbar, ihre Körper, und nicht anders, als gemäß der Beschaf fenheit und Einrichtung dieses Körpers, die Welt voı Non in objecto, sagt Leibnitz, sed *in modificatione cognitionis objecti* monades limitatae sunt Omnes confuse ad infinitum tendunt, sed limitantur et *distinguuntur per gradus perceptionum distinctarum**).

tempus et locum. — Auf derselben Seite, vorher, wo von einer zwiefachen Art, wie Engel mit Körpern vereinigt seyn können, die Rede ist, sagt Leibnitz: Fatendum tamen est, ambas corpori unitas esse, *ut rationem habeant Entelechiae.*

*) Ibidem §. 62.

Folgende Stellen aus eben diesen Princ. Philos. mögen die Materie noch mehr ins Licht setzen.

§. 24 Appareat inde, nos, quando nihil distincti, et ut ita loquar, sublimis, ac gustus altioris in nostris perceptionibus habemus, in perpetuo fore stupore. Atque id monadum nudarum status est.

§, 25. Videmus etiam naturam dedisse animantibus perceptiones sublimes, *dum iis organa concessit, quae complures radios luminis, aut complures undulationes aëris colligunt, ut per unionem fiant magis efficaces.*

§. 62. Caeterum ex eo, quod modo retuli, de rationibus a priori, videmus, cur res aliter se habere nequeant, quoniam Deus totum ordinans respexit ad quamlibet partem, et inprimis ad unamquamque monadem, cujus natura cum sit repraesenta-

Ich glaube nun zu Ihrem zweyten Satz übergehen zu können.

Er.

Da erwarte ich Sie!

Ich.

Und ich freue mich darauf, Sie da zu treffen.

---

tiva; nihil est quod eam limitare posset ad unam tantum rerum partem repraesentandam; quamquam verum sit, quod haec repraesentatio non sit, nisi confusa respectu partium universi, *nec distincta esse possit, nisi quoad exiguam rerum partem, hoc est earum, quae aut propiores sunt, aut majores respectu uniuscujusque monadis,* alias quaelibet monas foret aliqua Divinitas.

§. 64. Quamvis itaque quaelibet monas creata totum universum repraesentet; multo tamen distinctius repraesentat corpus, quod ipsi peculiari ratione adaptatum est, et cujus entelechia existit. Et sicuti hoc corpus exprimit totum universum per connexionem omnis materiae in pleno, ita etiam anima totum repraesentat universum, *dum repraesentat hoc corpus*, quod ad ipsam spectat peculiari quadam ratione.

§. 85. Quod spiritus, seu animas rationales concernit, quamvis reperiam eodem modo se rem habere cum omnibus viventibus, et animantibus, quemadmodum dixi, scilicet quod animal et anima nec oriantur nisi cum mundo, nec intereant nisi cum mundo: id tamen peculiare est in animalibus rationalibus, quod ipsorum animalcula spermatica, qua talia, habeant tantum animas ordinarias, seu sensitivas, sed quae electa sunt, ut ita dicam, et quum ad naturam humanam ope conceptionis actualis perveniunt, eorum animae sensitivae elevantur ad gradum rationis, et praerogativam spirituum.

Wir sind vorhin mit einander übereingekommen als über etwas das in allen Systemen, die Idealistischen Systeme allein ausgenommen, gleichen Bestand hätte: daß, wie sehr ein Individuum auch von außen her bestimmt werden möchte, es doch allein nach den Gesetzen seiner eigenen Natur bestimmt werden könne, folglich, in sofern, sich selbst bestimmen müsse. Wir behaupteten einmüthig, ein solches Individuum müsse etwas an und für sich selbst seyn, weil es sonst nie etwas für ein andres seyn, und diese oder jene zufällige Beschaffenheit annehmen könnte; es müsse an und für sich selbst wirken können, weil es sonst unmöglich wäre, daß irgend eine Wirkung durch dasselbe entstünde, fortgesetzt würde, oder nur in ihm erschiene. —

Nun sagen Sie mir, ob Sie diese Meynung behalten wollen, oder nicht?

Er

Ich behalte sie zuverlässig.

Ich.

So werden Sie denn auch ohne Anstand einräumen, und hätten mir es wahrscheinlich auch schon gerade zu eingeräumt: daß die Gegenstände, die wir

außer uns wahrnehmen, unser Wahrnehmen selbst, das ist, die innere Handlung des Empfindens, Vorstellens und Denkens nicht hervorbringen können; sondern daß unsere Seele, oder die denkende Kraft in uns, jede Vorstellung und jeden Begriff, als solche, selbst und allein hervorbringen müsse?

Er.

Ohne Anstand. Der äußerliche Gegenstand kann eben so wenig irgend eine Bestimmung des Denkens, als solche, hervorbringen, als er das Denken selbst, oder die denkende Natur hervorbringen kann. Wirklich drückt es zu wenig von dem Ungereimten der entgegengesetzten Meynung aus, wenn man, wie Spinoza, fragt: ob die Seele eine leblose Tafel sey, welche von den Dingen nur übermahlt werde; oder, wie Leibnitz, ob sie Fenster oder andre Oeffnungen habe, durch welche die Dinge hineinsteigen.

Ich.

Nun weiter. Das denkende Wesen, als solches, hat mit dem körperlichen Wesen, als sol-

chem, keine Eigenschaften gemein; es ist also unmöglich . . .

Er.

Daß sie in einander eingehen, wollen Sie sagen, Bestimmungen gegenseitig mit einander wechseln, sich gegenseitig geben, und von einander nehmen können: Also . . .

Ich.

Ich begreife nicht, was Sie dawider haben können, da dieselbige Gedankenreihe, und dasselbige Resultat Ihnen in den Briefen über Spinoza so durchaus und so auffallend wahr geschienen hat.

Er.

Mir deucht, da wäre doch ein mächtiger Unterschied. Körperliche Ausdehnung und Denken sind bey Spinoza nur verschiedene Eigenschaften Eines und desselben Wesens; bey Leibnitz hingegen zwey ganz verschiedene Dinge, die, man weiß nicht in was für eine Harmonie gerathen sind.

Ich.

Zwischen Spinozens und Leibnitzens Vorstellung von der Vereinigung des denkenden Wesens mit dem körperlich ausgedehnten Wesen, ist allerdings ein Un-

terschied. Ich glaube aber, Sie werden nach einer tieferen Untersuchung finden, daß nicht Spinoza sondern unser Leibnitz dabey gewinnt*). Zwey ganz verschiedene Dinge, wie Sie sich ausdrücken, die, man weiß nicht in was für eine Harmonie (öfter gebraucht Leibnitz die Wörter Conformitas und Consensus) gerathen sind, sind nach Leibnitz das körperliche Wesen keinesweges. Sie sind, was die erschaffenen Wesen angeht, vollkommen so unzertrennlich bey ihm wie bey Spinoza.

Er.

Reimen Sie mir das mit der deutlichen Aeußerung des Leibnitz, die ich Ihnen vorgehalten habe: daß wenn es auch keine Seelen gäbe, die Leiber dennoch handeln würden, wie sie gegenwärtig handeln; und umgekehrt, wenn es auch keine Leiber gäbe, die Seelen dennoch handeln würden, wie sie gegenwärtig handeln.

---

*) Unterschied und Vorzug liegen im Begriff der forma substantialis, welche der eigentliche Kern ist, aus welchem Leibnitzens System erwuchs. Hierüber mehr an einem andern Ort. S. Briefe über die Lehre des Spinoza, zweyte Aufl. Beilage VI.

Ich.

Sie vergessen das PER IMPOSSIBILE, welches Leibnitz wohlbedächtig hinzufügte. Er erlaubt sich öfter dergleichen metaphysische Fictionen, wie er selbst sie wiederholt genannt hat. In dem ersten öffentlichen Vortrage seines neuen Systems äußerte er sich sogar dahin: „Daß die Perceptionen, oder die Vor„stellungen von äußeren Dingen, in der Seele, kraft „ihrer eigenen Gesetze, wie in einer besonde„ren Welt entstünden, und als wenn „nichts als Gott und die Seele vorhan„den wären.“ Aber nun lesen Sie seine Erläuterungen darüber, vornemlich die gegen Bayle; lesen Sie das Schreiben an Wagner; die Commentatio de Anima Brutorum; die höchst merkwürdigen Briefe an Des Bosses *). — Uebrigens möchte

*) Um weniger zum Nachschlagen geneigte Leser etwas mehr zu reizen, rücke ich hier ein Paar kurze Stellen aus den Briefen an Des Bosses, und ein Paar andre aus Leibnitzens zweyter Antwort an Bayle ein. „Quod anima non volendo, id est qua spiritualis seu libera est, sed ut Entelechia corporis primitiva adeoque non nisi secundum leges mechanicas influat in actiones corporis, jam monui literis praecedentibus. In schedis autem Gallicis de systemate harmoniae praestabilitae agentibus, animam tantum ut substantiam, non ut simul corporis Entelechiam con-

ich für keinen Preis mit einem philosophischen Zänker mich auf etwas von allem diesem einlassen. Leibnitz

---

sideravi, quia hoc ad rem, quam tunc agebam, ad explicandum nimirum consensum inter corpus et mentem non pertinebat; neque aliud a Cartesianis desiderabatur. (Opp. T. II. P. I. p. 269.) — Porro substantiam compositam, seu rem illam, quae facit vinculum monadum, cum non sit mera modificatio monadum, nec quiddam in illis existens, tanquam subjectis, (neque enim simul pluribus subjectis inesse eadem modificatio posset) statuerem dependere a monadibus; non dependentia logica (ita scilicet, ut nec supernaturaliter ab iis separari possit), sed tantum naturali, nempe ut exigat illa venire in substantiam compositam, nisi Deus aliter velit. (Ibid. p. 300.) — Substantia composita non consistit formaliter in monadibus, et earum subordinatione, ita enim merum foret aggregatum, seu ens per accidens. (Ibid. p. 320.) — Tout ce que l'ambition, ou autre passion fait faire *à l'ame de César*, est aussi représenté dans son corps: et tous les mouvemens de ces passions viennent des impressions des objets joints aux mouvemens internes; et le corps est fait en sorte, que l'ame ne prend jamais de resolutions que les mouvemens du corps ne s'y accordent; les raisonnemens mêmes les plus abstraits y trouvent leur jeu par le moyen des caracteres qui les représentent à l'imagination. En un mot, tout se fait dans le corps à l'égard du détail des phénomenes, comme si la mauvaise doctrine de ceux qui croyent que l'ame est matérielle, suivant Epicure et Hobbes, étoit véritable; ou comme si l'homme même n'étoit que corps ou qu'Automate. Aussi ont-ils poussé jusqu'à l'homme ce que les Cartésiens accordent à l'égard de tous les autres animaux; ayant fait voir en effet que rien ne se fait par l'homme avec toute sa raison, qui dans le corps ne

hat seine Ideen so vielerley Köpfen und Systemen anzupassen, so häufig die Wahrheit dem Irrthum gleichsam nur unterzuschieben gesucht, und war überhaupt (gezwungen und ungezwungen) so voll allerley Rücksichten: daß wie seine Schriften nun da liegen, man leicht, auch mit dem ehrlichsten Gemüth, aus Vorurtheil oder Kurzsichtigkeit ihn mißverstehen, aber noch unendlich leichter aus Schalkheit ihn mit sich selbst entzweyen kann. Ein jeder nütze nach seiner Art diesen unschätzbaren Nachlaß. Sie aber, lesen Sie die Stücke die ich Ihnen nannte: hernach sprechen wir weiter.

Er.

Ich verstehe mich zum Lesen und zum Verschub. Aber Eins müssen Sie mir noch heute sagen: in wel-

---

soit un jeu d'images, de passions et de mouvemens. *On s'est prostitué en voulant prouver le contraire, et on a seulement préparé matiere de triomphe à l'erreur, en se prenant de ce biais.* (Opp. T. II. P. I. p. 83 et 84.) — La raison du changement des pensées dans l'ame, est la même que celle du changement des choses dans l'univers qu'elle représente. Car les raisons de Mécanique, qui sont developpées dans les corps, son réunies et pour ainsi dire concentrées dans les ames ou Entelechies, *et y trouvent même leur source.* (Ibid. p. 86).

chem Verstande Sie den angebohrnen Ideen und den Monaden zugethan sind. Ich habe eine Citation in petto, die ich gern anbringen möchte.

Ich.

Damit Sie desto eher zum Schlage kommen, wollen wir mit den Monaden anfangen.

Lassen Sie uns abermals von Sätzen ausgehen, über die wir uns heute schon einmal verstanden haben; und worüber wir uns also wahrscheinlich auf das Erste Wort zum zweytenmal verstehen werden.

Wenn ich drey, vier oder fünf verschiedene Dinge hier auf dem Tische zusammenstelle, und sie entweder nach ihrer Zahl oder andern Verhältnissen in Einer Vorstellung vereinige, so ist meine Vorstellung die Vorstellung einer Totalität oder eines Ganzen. Diesem Ganzen oder dieser Totalität correspondirt aber außer mir nichts, das an sich ein Ganzes oder eine Totalität wäre. Die Einheit meiner Vorstellung ist keine wirklich objective oder reale, sondern eine blos ideale Einheit.

Er.

Ganz richtig. Nur muß nicht vergessen werden, daß doch die Data zu dieser Einheit, nicht allein was

die Materie, sondern auch was die Form angeht, wirklich außer mir vorhanden, und das Ganze oder die Totalität in sofern also auch wirklich objectiv ist. Ständen der isolirten Dinge nur vier da, so hätten Sie nicht die Vorstellung von fünfen; und ständen die fünfe in einer andern Ordnung, so könn'en Sie nicht zu demjenigen Bilde sie wahrhaft vereinigen, zu welchem Sie sie jetzt vereinigen. Wenn ich nicht irre, so hat aus dieser Ursache Leibnitz dergleichen Dinge semimentalia genannt, und sie mit dem Regenbogen verglichen.

Ich.

Richtig; und Ihre Bemerkung ist in verschiedenen Absichten von der größten Wichtigkeit. Sie setzt den wahren Unterschied zwischen dem Idealisten und dem philosophischen Realisten fest. Hier aber kommt es nicht auf objective Data zu einer Erscheinung, sondern auf das Verknüpfende im Dinge selbst an; auf das Verknüpfende zu einer realen vollkommenen objectiven Einheit. Daß aber hier diese isolirten Körper, weder zu der Zahl fünf, noch zu sonst einer Form innig verknüpft sind, und also für

sich, außer der Vorstellung, kein Ganzes ausmachen, werden Sie mir unbedenklich zugeben?

Er.

Unbedenklich.

Ich.

Dasselbige wird von allen Kunstwerken gelten müssen, wie bewundernswürdig ihr Mannichfaltiges auch zu Einem Zweck zusammengefügt sey. Die Form, welche ihre Einheit ausmacht, wohnt in der Seele des Künstlers der sie erfand, oder des Kenners der sie beurtheilt, nicht in ihr selbst. In ihr selbst ist sie ohne wesentlichen Zusammenhang, wie der roheste Klumpe.

Er.

Vollkommen richtig. Den organischen Wesen allein können wir eine solche innerliche Einheit zuschreiben, die wahrhaft objectiv und real ist.

Ich.

Also, wenn wir die fünf Gegenstände hier auf dem Tische in ein wirkliches Ganzes, in ein unum per se verwandeln wollten, müßten wir ein organisches Wesen aus ihnen bilden können?

Er.

So ist es.

Ich.

Würden wir aber eine solche Bildung durch ein bloßes Bilden wohl herauszubringen im Stande seyn, gesetzt auch, daß uns alle physischen Kräfte zu Gebot ständen, die Materie gränzenlos nach Willkühr zu zertheilen, und diese Theile eben so willkührlich und gränzenlos gegen einander in Bewegung zu setzen? Würde daraus wohl ein solches Gesammtes entstehen können, das eine Essenz, ein Compositum substantiale, ein unum per se ausmachte?

Er.

Unmöglich.

Ich.

Also, um die Möglichkeit eines organischen Wesens zu denken, wird es nothwendig seyn, dasjenige was seine Einheit ausmacht zuerst: das Ganze vor seinen Theilen zu denken?

Er.

Allerdings; und ich sitze hier, um durch Sie ein solches Denken in mir bewirken zu lassen.

Ich.

Das ist in Ihnen schon lange ohne mich bewirkt, da Sie selbst ein Compositum substantiale sind, und zu dem Gefühl Ihres Daseyns gewiß nie gekommen wären, wenn Sie dasjenige, was Ihre Einheit ausmacht, nicht zuerst empfunden hätten. Sicher sind Sie nicht aus der Peripherie in das Centrum, sondern aus dem Centro in die Peripherie gekommen.

Er.

Ich bin weder aus der Peripherie in das Centrum, noch aus dem Centro in die Peripherie gekommen, sondern mein ganzer Zirkel war mit Einemmale da. So lehren Sie ja selbst.

Ich.

Wir wollen uns nicht damit aufhalten, einen Mißverstand zu heben, der gering, und hier ohne Folgen ist. Genug, Ihr Körper ist aus einer unendlichen Menge von Theilen zusammengesetzt, die er annimmt und wieder zurückgiebt, so daß von allen auch nicht Einer wesentlich zu ihm gehören kann. Sie fühlen aber diese Theile als zu ihm gehörig mittelst einer unsichtbaren Form, die wie einen Wirbel mitten in einem Strome verursacht. Blos nach

Maaßgabe dieser Form fühlen Sie die Menge der Theile, und Sie fühlen sie in einem einzigen, unveränderlichen, untheilbaren Punkt, den Sie Ihr Ich nennen. Sollte dieser Punkt wohl ein bloßer mathematischer Punkt seyn?

Er.

Unmöglich!

Ich.

Ein physischer dann.

Er.

Also vollends ein Unding.

Ich.

Etwas muß unser Ich doch seyn, wenn es anders mit dem, was wir eben ausgemacht haben, seine Richtigkeit behält, nemlich, daß aus der Vielheit nie eine wahre objective Einheit entspringen kann. Dieses Etwas nun, das unmöglich etwas nicht reales ist, wird von Leibnitz die substanzielle Form des organischen Wesens; das vinculum Compositionis essentiale, oder die Monade genannt. Und in so weit bin ich der Monadenlehre mit ganzer Seele zugethan.

Er.

Sie überraschen mich. — Aber ich bitte, fahren Sie fort, und sagen Sie mir, was für eine Vorstellung Sie sich von dieser substanziellen Form der organischen Wesen machen.

Ich.

Ich glaube Ihnen dieses schon gesagt zu haben. Eigentlich kann ich mir gar keine Vorstellung von ihr machen, denn das Eigenthümliche ihres Wesens ist, *sich von allen Empfindungen und Vorstellungen zu unterscheiden.* Sie ist dasjenige, was ich im eigentlichsten Verstande *mich selbst* nenne, und von dessen Realität ich die vollkommenste Ueberzeugung, das innigste Bewußtseyn habe, weil es die Quelle selbst meines Bewußtseyns, und das Subject aller seiner Veränderung ist. Die Seele, um eine *Vorstellung* von sich zu haben, müßte sich von sich selbst unterscheiden, *sich selbst äußerlich werden können**). Von dem, was Leben

*) Nous connoissons *notre existence* par l'intuition, et celle des autres par sensation L'apperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premieres vérités *a posteriori* ou de fait, c'est-à-dire les *premieres ex-*

ist, haben wir gewiß das innigste Bewußtseyn; aber wer kann sich vom Leben eine Vorstellung machen?

Er.

Das ist wahr.

Ich.

Und nichts anders ist unsere Seele, als eine gewisse bestimmte Form des Lebens. Ich weiß nichts verkehrteres, als das Leben zu einer Beschaffenheit der Dinge zu machen, da im Gegentheil die Dinge nur Beschaffenheiten des Lebens, nur verschiedene Ausdrücke desselben sind; denn das Mannichfaltige kann im Lebendigen allein sich durchdringen und Eins werden. Wo aber Einheit, reale Individualität aufhört, da hört alles Daseyn auf, und wenn wir uns etwas, das kein Individuum ist, als ein Individuum vorstellen, so legen wir einem Aggregat unsere eigene Ein-

---

*périences;* comme les propositions identiques contiennent les premieres vérités *a priori*, ou de raison, c'est-à-dire les *premieres lumieres.* Les unes et les autres sont incapables d'être prouvées et peuvent être appellées immédiates; celles-là, *parcequ'il y a immédiation entre l'entendement et son objet*; celles-ci, *parcequ'il y a immédiation entre le sujet et le prédicat.* Leibn. Nouv. Essais sur l'entendement humain. Ch. IX. §. 3.

heit unter. Nicht das Concretum, sondern nur die Data dazu sind, in einem solchen Falle, wirklich außer uns vorhanden.

Er.

Das heißt, Sie stimmen mit Leibnitz auch darin vollkommen überein, daß es keine andre wahrhaft wirkliche Dinge in der Natur giebt noch geben kann, als organische Wesen; und behaupten, daß jede erschaffene oder endliche Substanz nothwendig aus Leib und Seele zusammengesetzt seyn muß, indem Leib und Seele gegenseitig sich dergestalt auf einander beziehen, daß keins ohne das andre natürlicher Weise bestehen kann.

Ich.

Auch das letztere mit Leibnitz. Die eigentliche Materie, welche er materiam secundam, oder die Massa nennt, ist, nach ihm, die Mischung der Wirkungen des Unendlichen*). In die-

---

*) Le mélange des effets de l'infini. Nouv. Essais, p. 12. La matiere n'est qu'un *amas* d'un nombre infini d'êtres. Je donne de la conception à tous ces êtres infinis, dont chacun est comme un animal, doué d'ame (ou de quelque principe analogique qui en fait la vraie unite) avec ce qu'il faut à cet

ser Materie befinden sich die wahrhaft wirklichen Dinge, die alle, aus Leib und Seele zusammengesetzte, das ist, organische Wesen sind. Aber nicht jede Portion dieser Materie ist ein organisches Wesen.

Er.

Es ist unmöglich, von der Herrlichkeit und Größe dieses Systems nicht ergriffen zu werden.

Ich.

Wie ich den angebohrnen Ideen zugethan seyn kann, wird nun keiner weitläufigen Erklärung mehr bedürfen; ich brauche Sie nur an das, was wir vorhin von den schlechterdings allgemeinen Begriffen abgehandelt haben, zu erinnern, und Ihnen zu sagen, daß eben diese Begriffe meine angebohrnen Begriffe sind. Jene Entwickelung muß Ihnen nun doppelt einleuchten, da meine Heischesätze zu Grundsätzen auf die rechtmäßigste Weise seitdem empor gestiegen sind.

---

être pour être passif et doué d'un corps organique. Or ces êtres ont reçu leur nature tant active que passive (c'est-à-dire ce qu'ils ont d'immatériel et de matériel) d'une cause générale et supreme etc. (Ibid. p. 407.)

Ich fasse zusammen und wiederhole.

Jedes erschaffene einzelne Wesen bezieht sich auf eine unendliche Menge anderer einzelner Wesen, die sich alle wieder auf dieses einzelne Wesen beziehen; und der gegenwärtige Zustand eines jeden dieser einzelnen Wesen wird durch seinen Zusammenhang mit allen übrigen in jedem Augenblick auf das genaueste bestimmt.

Alle wahrhaft wirkliche Dinge sind Individua oder einzelne Dinge, und als solche, lebendige Wesen, principia perceptiva et activa, und außer einander.

Folglich, wie ein Individuum gesetzt wird, so müssen nothwendig zugleich in ihm die Begriffe von Einheit und Vielheit, von Thun und Leiden, von Ausdehnung und Succession gesetzt werden; das heißt, es sind diese Begriffe jedem Individuo angebohrne oder anerschaffene Begriffe.

Diese Begriffe unterscheiden sich von allen übrigen Begriffen dadurch, daß ihre Gegenstände unmittelbar und in allen Dingen vollkommen und auf gleiche Weise gegeben sind. Es sind uns also die Gegenstände dieser Begriffe nie blos in der Vor=

stellung, sondern immer auch wirklich gegenwärtig, und können durch keine Verrückung, wie sie Namen haben möge, je nur einen Augenblick der unmittelbaren Wahrnehmung, und der nothwendigen Vereinigung im Begriff entzogen werden. Auch ist der vollkommenste Wahnsinn nicht vermögend, diese Wurzel des Verstandes auszurotten.

Er.

Auf diese Weise habe ich gegen Ihre angebohrnen Ideen nichts einzuwenden. Es ist klar, daß wir zu dem Bewußtseyn unseres Bewußtseyns, dem Gefühl von uns selbst nicht anders gelangen, als indem wir uns von etwas außer uns unterscheiden. Dieses Etwas ist ein Mannichfaltiges Unendliches, in dem wir selbst mit begriffen sind. Die Begriffe von Einem, von Vielem und von Allem, nebst ihren Grundeigenschaften und Verhältnissen, müssen also in jedem, auch dem schwächsten Bewußtseyn, schon gegeben seyn, und, dem Wesentlichen nach, unter allen möglichen Verwandlungen des Individui dieselbigen bleiben. Ihre Deutlichkeit aber hängt von der Deutlichkeit des Bewußtseyns ab, das ist, von dem Grade in dem wir

uns, intensiv und extensiv, von den außer uns daseyenden Dingen unterscheiden.

Ich.

Sollten wir nicht auch nach diesem Grade den Grad der Vernunft und des Lebens, den eine Gattung von Geschöpfen vor der andern voraus hat, überall mit Sicherheit bestimmen können?

Er.

Ich glaube, wir können es.

Leben und Bewußtseyn sind Eins. Der höhere Grad des Bewußtseyns hängt von der größeren Anzahl und der Beschaffenheit der im Bewußtseyn vereinigten Wahrnehmungen ab. Jede Wahrnehmung drückt zugleich etwas äußerliches und etwas innerliches, und beydes im Verhältniß zu einander aus. Jede Wahrnehmung ist folglich an sich schon ein Begriff. Wie die Action, so die Reaction. Ist die Fähigkeit, Eindrücke anzunehmen, so mannichfaltig und vollkommen, daß ein articulirtes Echo im Bewußtseyn laut wird, so erhebt sich über die Empfindung das Wort; es erscheinet, was wir Vernunft, es erscheinet, was wir Person nennen*).

---

*) Leibnitz, Principes de la nature et de la grace, §. IV. VI.

Das vernünftige Wesen ist also von dem unvernünftigen durch einen höheren Grad des Bewußtseyns, folglich des Lebens, unterschieden, und dieser Grad muß in demselbigen Verhältniß steigen, wie das Vermögen steigt, sich von andern Dingen extensiv und intensiv zu unterscheiden. — Gott unterscheidet sich von allen Dingen auf das vollkommenste, und muß die höchste Persönlichkeit, und allein eine ganz reine Vernunft besitzen.*)

## Ich.

Es ist also nicht wohl möglich, wenn man nicht sich selbst und sein eigenes Leben haßt, die Vernunft gering zu schätzen. Aber wie werden wir es am besten angreifen, um ihr je mehr und mehr in uns aufzuhelfen? — Werden wir nicht am weisesten handeln,

*) Deus, sufficiens sibi, causa est materiae et aliorum omnium: itaque non est anima mundi (wie unser Ich des organischen Körpers); sed autor. Naturale vero est creaturis materiam habere, neque aliter possibiles sunt, nisi Deus per miraculum suppleat materiae munus. Etsi ergo Deus per potentiam possit substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde totum purum, qualis ipse est solus. Opp. T. II. P. I. p. 275 et 276. S. auch ibid. p. 44.

wenn wir suchen ihr ganz unmittelbar beyzukommen, um geradezu ihre Kräfte nach der Reihe zu stärken und zu vergrößern? — Kurz, wenn wir uns in einem fort nur bemühen, die Vernunft recht vernünftig zu machen? — Was meynen Sie?

Er.

Ich meyne, daß es der Erbschade, der uralte Krebs der Menschheit ist, den Kern über der Schaale, die Sache über dem Schein, das Wesen über der Form zu vergessen. Ueberall ist Religion in Cärimonien und Aberglauben; bürgerliche Vereinigung in politische Maschinerie; Philosophie in Geschwätz; Kunst in Gewerb ausgeartet: warum sollte nicht auch einmal der Gebrauch der Vernunft in einen bloßen Gebrauch ihrer Art und Weise ausarten können?

Ich.

Die verschiedenen Namen, die jetzt von ihr im Schwange sind, bezeugen, daß man sie auf allerhand Art und Weise zu gebrauchen wenigstens der Meynung ist; denn alle diese Namen sind von diesem oder jenem Gebrauch, der von ihr gemacht wird, hergenommen. Mir deucht, ich höre sie am häufigsten und lautesten eine Fackel nennen, wozu sie, all-

mälig, aus einem schwachen Lichte soll geworden seyn. Und von dieser Fackel heißt es denn auch, daß sie überall hingetragen wird, welches mit der Vernunft, so lange sie nur ein Licht war, auch nicht geschah. — Ich muß bekennen, daß ich selbst die Vernunft, die eine Fackel geworden ist, noch nicht gesehen habe. Meine Vernunft ist ein Auge und keine Fackel. Und wenn ich mich nicht sehr betrüge, so hat man immer, da man noch blos ein Licht an der Vernunft hatte, mit dem Worte Licht die Sehkraft selbst gemeynt. — Alles Verdachtes gegen die Fackel kann ich mich nicht erwehren. Oft wird eine wohin getragen, damit ein einzelner Gegenstand recht helle gesehen, und vornemlich darum so helle gesehen werde, damit es um ihn herum desto finsterer sey*).

Er.

Das Räthsel mit der Fackel kann ich Ihnen

---

*) Der selige Leßing pflegte den Geist des Jahrhunderts durch eine Vergleichung mit den Krebsen, die man zuweilen mit Einer ungeheuer großen Scheere, und einer elend kleinen daneben findet, zu charakterisiren. Er sagte von sich, daß er lieber ein mittelmäßiger Krebs mit zwey gleichen Scheeren seyn möchte.

vollends auflösen. Ganz leere Pralerey ist es nicht damit. Es ist dieselbe Fackel, welche ehmals die Erfahrung zur Vernunft trug, wo die Wahrheit sie aus ihrer Hand empfieng. Man sagte: die Fackel gehöre der Erfahrung nicht. Und die sie ihr von hinten zu aus der Hand rissen, schrien nun aus vollem Halse: ihnen gehöre die Fackel! und an jedem Ort, wohin sie die Fackel trügen, da sey die Vernunft und die Wahrheit; und an jedem andern Ort, die Lüge. — Aber es ist ein Gemurmel, als wolle die Fackel nicht in Brand bleiben, wie sehr man sie auch zerstampfe und im Winde herumschwinge.

Ich.

O, daß sie wieder in die Hände der Erfahrung käme, und es begänne von neuem der alte Zug mit ihr zur Vernunft und zur Wahrheit! — Es kann ja dem scharfen und tiefen Beobachter unmöglich doch entgehen, daß alle unsere Erkenntniß auf dem Positiven beruht, und daß wir in dem Augenblick, da wir es verlassen, in Träume und die leersten Einbildungen gerathen. Positiv und unmittelbar genommen von dem Wirklichen, das sich uns darstellt, sind, wie wir

gesehen haben, selbst diejenigen Begriffe und Sätze, die wir a priori nennen. Positiv und unmittelbar genommen von dem Wirklichen, das sich uns darstellt, sind, auffallender noch, unsere comparativ allgemeinen Begriffe und Sätze. Jene beruhen auf einer verworrenen Vorstellung von Allem, und ihr Gegenstand ist uns immer und in jedem auch dem kleinsten Theile der Schöpfung gegenwärtig; diese, auf einer verworrenen Vorstellung nur von Einigem, und ihre Gegenstände sind uns nicht immer, und auch nur in diesem uud jenem Besondern gegenwärtig. Also können so wenig die absolut allgemeinen Begriffe, als die nur comparativ allgemeinen uns über das, was wir in uns und außer uns wirklich empfinden oder empfunden haben, hinausführen. Die vollkommnere Wahrnehmung, und der höhere Grad des Bewußtseyns der damit verknüpft ist, darin besteht das Wesentliche desjenigen Vorzugs unserer Natur, den wir Vernunft heißen. Alle ihre Verrichtungen entwickeln sich daraus von selbst. Sobald ein Mannichfaltiges von Vorstellungen, in Einem Bewußtseyn vereinigt, einmal gesetzt ist, so ist damit zugleich gesetzt, daß auch diese Vorstellungen, theils

als einander ähnlich, theils als von einander verschieden, das Bewußtseyn afficiren müssen. Das Bewußtseyn wäre ja sonst ein todter Spiegel und kein Bewußtseyn; kein in sich concentrirendes Leben. Wir haben also außer der ursprünglichen Handlung der Wahrnehmung, keine besondere Handlungen des Unterscheidens und Vergleichens nöthig, bey denen sich auch gar nichts denken läßt. So erkläre ich mir auch das Nachsinnen, das Ueberlegen, und ihre Wirkungen, aus der immer fortgesetzten Bewegung (wenn ich mich so ausdrücken darf) des activen Princips in uns gegen (nicht wider) das passive, nach Maaßgabe der empfangenen Eindrücke und ihrer Verhältnisse. Bey jeder Wiederholung ihres Consensus in Absicht eines nemlichen Gegenstandes muß die Vorstellung neue Bestimmungen erhalten, und bald mehr subjectiv bald mehr objectiv vergrößert werden. Die Entdekkung wichtiger Wahrheiten, und die Entstehung lächerlicher Irrthümer, wird auf diese Weise gleich begreiflich.

Wenn wir von der Seite der Spontaneität allein — ohne zu erwägen, daß diese sich nur reagirend äußert — die Vernunft betrachten: so sehen wir der Vernunft nicht auf den Grund, und wissen nie recht

was wir an ihr haben. Charakterisiren wir sie als das Vermögen Verhältnisse einzusehen, so ist die Fähigkeit vollkommnere Eindrücke von den Gegenständen zu empfangen schon vorausgesetzt. Von dieser weggesehen, kann das leere Vermögen Verhältnisse aufzufassen, unsere Erkenntniß nicht einmal mit der Entdeckung eines noch nicht wahrgenommenen idem oder non idem bereichern.

Scharf und viel fassender, anhaltend strebender, tief eindringender Sinn — das Wort Sinn in dem ganzen Umfange seiner Bedeutung (als Wahrnehmungsvermögen überhaupt) genommen, — das ist die edle Gabe, die uns zu vernünftigen Geschöpfen macht, und deren Maaß den Vorzug eines Geistes vor dem andern bestimmt. Die reinste und reichste Empfindung hat die reinste und reichste Vernunft zur Folge. Jeden sich selbst beobachtenden Forscher muß die eigene Erfahrung gelehrt haben, daß er bey seinem Forschen keine Kraft des Unterscheidens, des Vergleichens, des Urtheilens und Schließens, sondern einzig und allein die Kraft seines Sinnes anstrengt, um seine Vorstellungen so deutlich zu machen als sie werden können. Mit aller Gewalt hält er die Anschauung fest, sinnt

und sinnt, und zieht sie sinnend immer dichter an das Auge seines Geistes. Und wie ein lichter Punkt hervorspringt, ruht die Seele einen Augenblick, um ihn leidend aufzunehmen. Leidend empfängt sie jedes Urtheil das in ihr entsteht. In willkührlicher Anschauung, Betrachtung allein ist sie thätig.

Er.

Aber so könnte man ja wohl gewissermaaßen sagen, die ganze Vernunft käme von außen in den Menschen herein.

Ich.

Was kann man nicht gewissermaaßen sagen? Wenn aber die Vernunft ein lebendiges Princip voraussetzt, das eine Welt in einem untheilbaren Punkte zusammenfassen, und aus diesem Punkte zurückwirken kann auf das Unendliche, so sehe ich nicht, wie man auch nur gewissermaaßen wollte sagen können, die Vernunft komme dem Menschen von außen. Das Geschäft der Sinne ist, Eindrücke anzunehmen und zu überbringen. — Wem zu überbringen? — Wo geschieht die Anhäufung der Eindrücke? Und was wäre mit einer solchen bloßen Anhäufung gethan? — Vielheit, Verhältniß, sind lebendige

Begriffe, die ein lebendiges Wesen, welches in seine Einheit das Mannichfaltige thätig aufnehmen kann, voraussetzen. Die dunkelste Empfindung aber drückt schon ein Verhältniß aus. Und so muß man nicht allein von den Erkenntnissen, die a priori heißen, sondern überhaupt von aller Erkenntniß sagen, daß sie nicht durch die Sinne gegeben, sondern allein durch das lebendige und thätige Vermögen der Seele bewirkt werden könne. Sinnlichkeit, wenn darunter etwas anders als — ein Mittel zugleich der Trennung und Vereinigung — wobey das zu scheidende und zu verbindende Substanzielle schon vorausgesetzt wird, verstanden werden soll, ist nur ein leeres Wort. Als ein solches Mittel aber ist sie das Werkzeug der allmächtigen Liebe, oder (Sie dulden einen kühnen Ausdruck) der geheime Handgriff des Schöpfers. Allein durch dieses Mittel konnte die Wohlthat des Lebens; die Wohlthat des sich unterscheidenden, und dadurch sich selbst genießenden Daseyns einer unendlichen Schaar von Wesen verliehen, und eine Welt aus dem Nichts hervorgerufen werden. —— Ein Schauer ergreift mich, so oft ich dieses denke; mir ist jedesmal, als empfienge ich in dem Augenblick

unmittelbar aus der Hand des Schöpfers meine Seele.

Er.

Sie erinnern mich an das ehrwürdige alte Buch, wo es heißt; „Und Gott der Herr machte den Men„schen aus einem Erdenkloß, und er blies ihm ein den „lebendigen Odem in seine Nase. Und also ward der „Mensch eine lebendige Seele.“ — Das Gefäß, der Leib, mußte zuerst gebildet werden, und wurde, um Gefäß zu seyn, allein gebildet.

Ich.

Die Vorstellungsarten der Menschen sind verschieden, und nicht ein jeder sieht dasselbe in den Dingen. Nach meiner Vorstellungsart ist in dem aus Leib und Seele überall zusammengesetzten Wesen, in dem auf diese Weise durch Trennen und Binden bis ins Unendliche vervielfältigten Leben, die freye Hand eines allgenugsamen Gebers, ich möchte sagen bis zum Ergreifen, sichtbar. Was wir Materie nennen, gränzt ans Nichts durch seine unwesenhafte Theilbarkeit bis ins Unendliche. — Was ist Körper? Was ist organischer Körper? — Alles Nichts, alles Unding, und ohne eine Spur von wesenhaftem Be-

stande, wenn nicht Form durch Substanz, ein Reich der Geister zuerst gedacht; wenn nicht von der schlechterdings einfachen Natur des Lebens ausgegangen wird. — Also jedes, auch das kleinste System, deren Millionen in einer Made enthalten seyn können, erfordert einen Geist der es einigt, bewegt und zusammenhält — einen Herrn und König des Lebens. — Und das System aller Systeme, das All der Wesen, würde bewegt und zusammengehalten — von Nichts? — Es wäre nicht geeinigt? — Denn wenn es geeinigt ist, so muß es durch Etwas geeinigt seyn, und nichts ist wahrhaft Etwas, als der Geist. Derjenige Geist aber, der das All zu Einem macht, den Haufen der Wesen bindet zu einem Ganzen, ist unmöglich ein Geist **der nur eine Seele wäre.** Die Quelle des Lebens bedarf keines Gefäßes. Sie ist nicht wie der Tropfe, der es bedarf, daß ein Gefäß ihn sondernd fasse und bewahre. SCHOEPFER ist dieser Geist; und das ist seine Schöpfung, daß er Seelen eingesetzt, endliches Leben gestiftet, und Unsterblichkeit bereitet hat.

Er.

Mir ist das nicht weniger auffallend wie Ihnen,

daß ein eingeschränktes Leben, wie wir überall — bewirkt durch eine unendliche Mannichfaltigkeit von Formen — wahrnehmen, auf ein uneingeschränktes absolutes Leben, und einen freyen Urheber des Mannichfaltigen durch sonderndes Bilden gerade hinweist. Dieses überschwengliche Wesen aber begreifen, seine Natur einsehen, ergründen wollen, würde heißen einen Gott suchen, der uns den Gott werden lasse. Wie thöricht! Wir wundern uns, erschrecken wohl gar darüber, daß ein allein in sich seyendes, durchaus vollkommenes Wesen, uns endlichen, und darum nothwendig in unserem Daseyn und Wirken eingeschränkten und bedingten, wesentlich unvollkommenen Wesen, als ein unmögliches Wesen erscheint. Welch ein Schöpfer, der dem Geschöpf nicht also erscheinen müßte?

Ich.

Die Anmaaßungen und Begierden der Menschen sind sonderbar genug. Sie möchten gern mit den bloßen Augen sehen, ohne Licht; und noch lieber gar auch ohne Augen. So, meynen sie, würde man erst recht eigentlich, wahrhaft und natürlich sehen. Nach dergleichen Vorstellungsarten das Un-

natürlichste als das Natürlichste, und das Natürlichste als das Unnatürlichste zu betrachten, das heißt dann Philosophie. Ich erinnere mich, daß ich in einer vermischten Gesellschaft einmal die Frage aufwerfen hörte: wie das menschliche Geschlecht wohl möchte fortgepflanzt worden seyn, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre? Göthe antwortete schnell: ohne Zweifel durch einen vernünftigen Discurs! †)

Er.

Köstlich! Aber was meynen Sie wohl, daß aus unseren vernünftigen Discursen geworden wäre, wenn wir, so wie wir sind, in einer Welt uns befänden, die an Unregelmäßigkeit dem Mährchen vom Schlaraffenlande gliche?

Ich.

Diese Frage kann Ihnen die Geschichte großentheils beantworten. Sie finden dort eine Menge ver-

---

†) Dieser Blitzstrahl des Geistes wurde später zu folgendem sinnreichen Spruch:

Fortzupflanzen die Welt sind alle vernünft'gen Discurse
Unvermögend; durch sie kommt auch kein Kunstwerk hervor.

Göthes Werke Th. I. S. 403.

schiedener Welterscheinungen, und zugleich, daß die Vernunfterscheinungen den Welterscheinungen allemal genau entsprochen haben. Könnten wir in der Natur nur einigermaaßen den Meister spielen, oder auf das Ganze der Gesellschaft wirken, wie es in unseren Häusern und in einzelnen Staaten geschieht, die unsinnige Welt von der Sie eben sprachen, und ihr Correlatum die unsinnige Vernunft, wären lange da. Aber so hält eine unwandelbare objective Vernunft, die wankende und schwankende subjective mit Gewalt noch immer so weit im Gleise, daß sie nicht vollends umwerfen kann. Hie und da hat es zuweilen ausgesehen, als wollte man versuchen, Gewalt gegen Gewalt zu gebrauchen, und es wäre daran, daß die Menschen selbst aus diesem Gleise kämen.

Er.

Wäre dieses unser eigener Fall, so machte es mit dem philosophischen Evangelio, — daß wir auf dem besten Wege seyen, von unserer Vernunft allein regiert zu werden, und das goldne Zeitalter anzutreten, — einen sonderbaren Contrast.

Ich.

Ich wüßte nicht. Verständigen wir uns über

die Sache; Sie werden finden, daß sie dennoch sich gewissermaaßen denken und annehmen läßt.

Ist die menschliche Vernunft etwas anderes, als die menschliche Seele selbst, in so fern sie über ihre einzelnen Empfindungen und Wahrnehmungen in Begriffen sich erhebt, und nach Vorstellungen von Gesetzen in ihrem Thun und Lassen sich bestimmt? Die menschliche Seele selbst aber ist das, was, von dem Du (dem Nicht-Ich) das Ich unterscheidend, deutlich in uns ausspricht — das Ich. Da nun eben dieses auch die Vernunft ist, so stimmt jedes Ich, das in seinen Begriffen, Urtheilen und Willensbestimmungen mit sich selbst übereinstimmt, nothwendig auch mit seiner Vernunft überein, und wir müssen sagen, daß es dann allein durch seine Vernunft, oder, was einerley ist, allein durch sich selbst regiert werde. Die Möglichkeit eines solchen Zustandes der Alleinherrschaft der Vernunft hängt von den Einschränkungen ab, zu welchen sich das Ich, um zu diesem Zustande zu gelangen, wohl bequemen will. Diese Einschränkungen, die freylich Verstümmelungen zu vergleichen sind, können so beschaffen seyn, daß nun das Ich zu seinen allein vorbehaltenen übrigen Zwecken

dadurch, daß es sich immer nur sich selbst über-legt, das ist allein durch seine also eingeschränkte Vernunft, ohne hinzu kommende andre Erleuchtung und Kraft, den rechten Weg zu finden und bey seinem Ziele anzulangen sich im Stande sieht. Das goldene Zeitalter jener Verkünder dürfte also wohl noch erscheinen, und neue, bisher nie gewesene, Verfassungen mit sich bringen; vollkommene, unveränderliche, feste, wie jene — der Ameisen und Bienen. Einigermaaßen ein Vorbild dazu haben wir bereits an China; und es ist als solches von Europäischen Philosophen auch schon mehrmals angepriesen worden.

Er.

Sie haben mich trefflich verständigt, und ich begreife nun vollkommen. Alles muß der Erde gleich gemacht werden; was sich auf ihr über sie erhebt, das ist vom Uebel.

Ich.

Tempel und Altäre — nicht nur die sichtbaren sondern auch die unsichtbaren — müssen allmählig einsinken, zuletzt aber ganz verschwinden. Dann erst ist das goldene Zeitalter wirklich eingetreten, wenn

von Gott und göttlichen Dingen gar nicht mehr die Rede seyn kann. Damit wieder auch nur die Rede davon käme, müßten wenigstens neue wunderthätige Propheten auftreten, und ein allgemeines Staunen erregen.

Er.

Sie würden unsere Goldenen doch eher in Wahnsinnige als Gläubige verwandeln. Solche Menschen — ich meyne die Vorläufer der wirklich und durch und durch Goldenen, wie uns dergleichen denn häufig genug begegnen — solche Menschen, die in ihrer engen Sphäre gemeiniglich sehr hell denken, und leicht sehr hell denken können, pflegen auf die hartnäckigste Weise die Gränzen ihrer Imagination für die Gränzen der Möglichkeit, und die Gesetze ihrer Imagination für die absoluten Gesetze der Natur und Vernunft zu halten. Ihrer Erfahrung — dem, was sie so nennen, — muß alles widersprechende Raisonnement; und ihrem Raisonnement alle widersprechende Erfahrung — die sie alsdann läugnen — auf der Stelle weichen. Was ihrer eingeschränkten Vorstellungsart nicht gemäß ist, das ist nicht, das kann nicht seyn, das ist über-

haupt nicht denkbar. Sie würden eher ihre Sinne als ihre vorgefaßten Meynungen verläugnen; und würden in der That, wenn sie diese verläugneten, den Verstand, den sie haben, aufgeben müssen.

## Ich.

Gestern besuchte mich ** aus ***, noch immer ganz untröstlich über den Verlust seines in der That unschätzbaren Weibes. Sie wissen, er ist ein entschiedener Gotteslängner, und vollkommen überzeugt, daß mit dem Tode für den Menschen alles aus ist. Er sagte bey dieser Gelegenheit wieder, was ich mehrmals von ihm gehört hatte, daß Zeugnisse von Thatsachen für das Gegentheil, oder auch eigene Erfahrungen dieser Art, ihn eher zum Narren machen, als ihm eine andre Ueberzeugung geben würden. Hierauf legte ich ihm die Frage ans Gewissen; wenn bey vollkommenem Wachen seine verstorbene Frau in ihrer eigenen deutlich ausgedrückten Gestalt so vor ihm erschiene, daß er vor der Erscheinung sich nicht entsetzte; und sie sagte mit der Stimme die er kennte zu ihm: „Sey ruhig, ich lebe „glücklicher als hier auf Erden, und wir sehen uns

„wieder“ — Ich fragte ihn, ob er dann nicht an ein Leben nach dem Tode glauben würde?

Er.

Zuverlässig hat er betheuert, daß er dennoch nicht glauben würde, und Ihnen auf allerhand Weise gezeigt, mit welcher überwiegenden Wahrscheinlichkeit man die Erscheinung, die er gehabt, aus der Einbildung, der gegenwärtigen Gemüthsfassung u. s. w. würde erklären können.

Ich.

So war es. Letzteres gab ich in Absicht auf alle andere Menschen, ohne mich auszunehmen, zu; nur in Absicht auf ihn selbst gab ich es nicht zu. Ich versicherte ihn, wenn er vollkommen wach gewesen, und bey der lieben Erscheinung unerschrocken, und sich vollkommen gegenwärtig geblieben wäre: so würde ihm kein Mensch einreden, er hätte diese Erscheinung nur geträumt: und er würde auch von der Stunde an von seiner Fortdauer nach dem Tode gewiß geworden seyn.

Er.

Ob es bis ans Ende seines Lebens geholfen hätte, wäre unterdessen noch die Frage. Aber der Fall, den Sie annehmen, da gewiß ein jeder, der

sich ihn denkt, die Wahrheit der Behauptung, die Sie darauf gründeten, empfinden muß, zeigt wieder auffallend das Uebergewicht der unmittelbaren Anschauung über alle Schlüsse, die ja nie entdecken können, daß irgend etwas ist, mithin überall ein schon vorhandenes Bewußtseyn der Wahrheit voraussetzen, auf das sie durchaus sich berufen. — Da aber die Verstorbenen nicht zu erscheinen pflegen, und Gott sich nicht empfinden läßt, würden wir nicht mit unserer Philosophie am Ende auf den Schluß gerathen, daß diejenigen, die keine positive Offenbarung annehmen, sobald sie zur gehörigen Besinnung kommen, den Glauben an Gott, und an ein Leben nach dem Tode aufgeben müssen? denn aller Glaube muß sich zuletzt auf Thatsache, auf eigene oder fremde Erfahrung stützen. Jede Erfahrung ist aber nur aus Empfindungen zusammengesetzt.

Ich.

Wenn Gott sich nicht empfinden, wenn er sich auf keine Art erfahren läßt, so haben Sie recht. Denn unsere ganze Erkenntniß besteht außer den Empfindungen und Vorstellungen nur aus Begriffen, Urtheilen und Schlüssen; und wir haben gesehen, daß die Begriffe, Urtheile und Schlüsse, das ganze Ge-

webe unseres Denkens, auf die vollkommnere Empfindung und ihren Fortgang*), oder die Progression des Bewußtseyns nicht allein zurückgeführt werden kann, sondern wenn wir an unserer eigenen Vernunft nicht irre werden wollen, darauf zurückgeführt werden muß. Also, was wir in diesem Verstande von Gott nicht empfinden können, das können wir auf keine andere Weise von ihm erfahren oder gewahr werden. Denn noch einmal, wir erfahren und werden gewahr nur mit dem Verstande und mit der Vernunft, nie aber durch den Verstand und durch die Vernunft, als wären sie besondere aus sich offenbarende Kräfte. Abgesondert von dem offenbarenden Vermögen, dem Sinne, als dem Vermögen der Wahrnehmung überhaupt, sind sie ohne Inhalt und Geschäft, bloße Gedankendinge, Wesen der Einbildung. Nicht also in der Wirklichkeit und Wahrheit, wo sie die vollkommnere Empfindung selbst sind, das edlere Leben, die höchste Aeußerung der

*) Daß sich ein leidendes Vermögen nicht für sich allein, sondern nur als die Modification eines thätigen Princips gedenken läßt, erinnere ich noch einmal zum Ueberfluß. Substantia incompleta, monstrum in vera philosophia. Leibn. Opp. II. P. I. p. 276.

Kraft des Daseyns, die wir kennen. Die Vollkommenheit der Empfindung bestimmt die Vollkommenheit des Bewußtseyns mit allen seinen Modificationen. Wie die Receptivität, so die Spontaneität, wie der Sinn, so der Verstand. Der Grad unseres Vermögens, uns von den Dingen außer uns intensiv und extensiv zu unterscheiden, ist der Grad unserer Persönlichkeit, das ist, unserer Geisteshöhe. Mit dieser köstlichsten Eigenschaft der Vernunft erhielten wir Gottesahndung; Ahndung dessen, DER DA IST: eines Wesens, das sein Leben in ihm selbst hat. — Von da her weht Freyheit die Seele an, und die Gefilde der Unsterblichkeit thun sich auf.

Er.

Ein Meer von Empfindungen und Gedanken hat mit Ihren letzten Worten sich in mir geregt. Freund...

Ich.

Es ist spät geworden; lassen Sie uns abbrechen. Aber damit unser Gespräch nicht zu feyerlich und nicht zu gemein sich endige, so hören Sie noch ein Paar Stellen aus einem Buche an, das ich gestern zum Zeitvertreibe in die Hand nahm, und das mir an ei-

nem kranken Tage so wohl gemacht hat, als ich es an nicht vielen der gesundesten gewesen bin.

Er.

Lassen Sie sehen, eh' ich höre! — Lienhard und Gertrud? — Davon schwebt mir etwas im Sinne.

Ich.

Es ist seltsam, daß wir beyde nicht genug davon erfuhren, um es längst gelesen zu haben. Was dem Verfasser fehlen möchte, und was darum sein Buch theils hat und theils nicht hat, warum es mir nicht ganz gefällt: das hat wahrlich keine Schuld daran. — Kommen Sie, daß wir über dem Buche nicht das Buch vergessen.

„Thaten lehren den Menschen, und Thaten trö„sten ihn — fort mit den Worten!“

„Alles was man immer dem Menschen beybrin„gen kann, macht ihn nur in so weit brauchbar, oder „zu einem Mann auf den oder auf dessen Kunst man „bauen kann, in so fern sein Wissen und seine Kunst „auf den Schweiß seiner Lehrzeit gebaut ist; und wo „dieser fehlt, sind die Künste und Wissenschaften der „Menschen wie ein Schaum im Meer, der oft von „weitem wie ein Fels scheint der aus dem Abgrund

„empor steigt, aber verschwindet so bald Wind und „Wellen ihn anstoßen.“

„Es hilft nichts zum Sehen, die Nacht zu be„schreiben, und die schwarze Farbe ihrer Schatten zu „mahlen: nur wenn du das Licht anzündest, kannst du „zeigen was die Nacht war, und nur wenn du den „Staaren stichst, was die Blindheit gewesen.“

„So wahr ist es, daß man, die Menschen vom „Irrthum abzuführen, nicht die Worte der Thoren „widerlegen, sondern den Geist ihrer Thorheit in „ihnen auslöschen muß.“

„Wir verheeren unser Inneres, wenn wir dem „Schatten entweichen wollen, den Gott um uns gelegt „hat.“

„Gott hat die Nacht gemacht wie den Tag; „warum willst du nicht ruhen in Gottes Nacht, bis „er seine Sonne dir zeiget, die ewig kein Träumen „hinter den Wolken, hinter denen Gott sie verborgen, „hervorrufen wird?“

„Gott ist für den Menschen nur durch die Men„schen der Gott der Menschen.“

„Der Mensch kennet Gott nur, in so fern er „den Menschen, das ist sich selber kennet. — Und „ehret Gott nur, in so fern er sich selber ehrt, das

„ist, in so fern er an sich selber, und an seinen Ne„benmenschen nach den reinsten und besten Trieben, „die in ihm liegen, handelt.“

„Daher soll auch ein Mensch den andern nicht „durch Bilder und Worte, sondern durch sein Thun „zur Religionslehre emporheben.“

„Denn es ist umsonst, daß du dem Armen sa„gest, es ist ein Gott, und dem Wayslein, du hast „einen Vater im Himmel; mit Bildern und Worten „lehrt kein Mensch den andern Gott kennen.“

„Aber wenn Du dem Armen hilfst, daß er wie „ein Mensch leben kann, so zeigst du ihm Gott; und „wenn du das Wayslein erziehst, das ist, wie wenn „es einen Vater hätte, so lehrst du ihn den Vater im „Himmel kennen, der dein Herz also gebildet, daß „du es erziehen mußtest.“

Er.

Herrlich! Herrlich! — Aber ich weiß nicht wie mir gerade ein Aufsatz von Asmus in Gedanken kommt, worin von „schweren podagrischen „Füßen“ die Rede ist; und von andern, „die „der Mantel verbirgt.“ Die letzten Worte, die einen gewaltigen Eindruck auf mich gemacht haben, sind:

Fußsalbe, Mann von Sinope!

# Beylage.

---

# Ueber
# den transscendentalen Idealismus.

Die folgende Abhandlung verweiset durchaus auf die damals noch allein vorhandene erste Ausgabe der Kr. d. reinen Vernunft. Einige Monate später als diese Abhandlung, erschien die zweyte Ausgabe des Kantischen Werks, vermehrt mit jener Widerlegung des Idealismus, von welcher ich, in der diesem zweyten Bande meiner Schriften vorgesetzten Einleitung, ausführlich geredet habe. In der Vorrede zu dieser zweyten Ausgabe (S. XXXVII. u. ff.) unterrichtet Kant seine Leser von den Verbesserungen in der Darstellung, die er in der neuen Ausgabe versucht habe, nicht verschweigend, daß mit dieser Verbesserung auch einiger Verlust für den Leser verbunden sey, indem, um einer faßlicheren Darstellung Platz zu machen, manches hätte weggelassen oder abgekürzt vorgetragen werden müssen. — Ich halte diesen Verlust für höchst bedeutend, und wünsche sehr durch dieses mein Urtheil Leser, denen es um Philosophie und ihre Geschichte ein Ernst ist, zu einer Vergleichung der ersten Ausgabe d. Kr. der reinen Vernuuft, mit der verbesserten zweyten zu bewegen. Die folgenden Ausgaben sind der zweyten von Zeile zu Zeile blos nachgedruckt. Zu ganz besonderer Erwägung empfehle ich den Abschnitt in der ersten Ausgabe S. 103 ff.: Von der Synthesis der Recognition im Begriffe. Da sich die erste Ausgabe schon sehr selten gemacht hat, so sorge man doch wenigstens in öffentlichen und auch größeren privat Büchersammlungen, daß die wenigen davon noch erhaltenen Exemplare nicht zuletzt ganz verschwinden. Ueberhaupt wird es nicht genug erkannt, welchen Vortheil es gewährt, die Systeme großer Denker in den frühesten Dar-

stellungen derselben zu studiren. So erzählte mir Hamann von dem scharfsinnigen Christian Jacob Kraus, daß dieser nie hätte aufhören können ihm dafür zu danken, daß er ihn mit Hume's erstem philosophischen Werke: Treatise of Human nature 1739, bekannt gemacht, weil ihm hier erst das wahre Licht über die späteren Essays aufgegangen wäre.

Der transscendentale oder kritische Idealismus, auf welchen die Kantische Kritik der reinen Vernunft gebaut ist, wird wie mir deucht von einigen Beförderern der Kantischen Philosophie nicht sorgfältig genug behandelt — oder, um lieber gerade heraus zu sagen was ich denke: sie scheinen den Vorwurf des Idealismus überhaupt so sehr zu fürchten, daß sie lieber einigen Mißverstand veranlassen, als diesem Vorwurf, der abschrecken könnte, sich bloß stellen wollen. Dieses hätte nun wohl an sich nichts sträfliches, da man gewöhnlich die Vorurtheile der Menschen erst zahm machen muß, ehe man sie fesseln kann, und es überhaupt so schwer ist der Aufmerksamkeit beyzukommen, daß wir, wenn uns eine allgemeine vorgefaßte Meynung im Wege steht, beynah die Hoffnung dazu aufgeben müssen. Aber in dem gegenwärtigen Falle ist die Sache so beschaffen, daß der geringste Mißverstand den ganzen Unterricht verdirbt, so daß man gar

nicht mehr verstehen kann, was einem zugemuthet wird. Auf die Kritik der reinen Vernunft selbst ist kaum ein Tadel dieser Art zu bringen; sie erklärt sich entscheidend genug, und man braucht nur, nach den wenigen Blättern der transscendentalen Aesthetik, die Kritik des vierten Paralogismus der transscendentalen Seelenlehre (S. 367 — 380.) zu lesen, um sich in Absicht des transscendentalen Idealismus überall aushelfen zu können.

„Der transscendentale Idealist," sagt Kant in dem zuletzt angeführten Abschnitte (S. 370.) „kann ein „empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein „Dualist seyn, d. i., die Existenz der Materie einräu„men, ohne aus dem bloßen Selbstbewußtseyn hin„auszugehen, und etwas mehr, als die Gewißheit „der Vorstellungen in mir, mithin das cogito ergo „sum, anzunehmen. Denn weil er diese Materie und „sogar deren innere Möglichkeit blos für Erscheinung „gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abge„trennt, nichts ist: so ist sie bey ihm nur eine Art „Vorstellungen (Anschauungen,) welche äußerlich hei„ßen, nicht, als ob sie sich auf an sich selbst „äußere Gegenstände bezögen, sondern weil

„sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in „welchem alles außer einander, er selbst, der „Raum, aber in uns ist. — Für diesen trans„scendentalen Idealism haben wir uns nun schon im „Anfange erklärt ...

„Wenn man äußere Erscheinungen als Vorstel„lungen ansieht, die von ihren Gegenständen, als an „sich außer uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt „werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieser ihr „Daseyn anders, als durch den Schluß von der Wir„kung auf die Ursache erkennen könne, bey welchem „es immer zweifelhaft bleiben muß, ob die letztere in „uns, oder außer uns sey. Nun kann man „zwar einräumen: daß von unseren äußeren An„schauungen etwas, was im transscendentalen Ver„stande außer uns seyn mag, die Ursache sey, aber „dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vor„stellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen; „denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. i., bloße Vor„stellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden, und „deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewußtseyn „eben so, wie das Bewußtseyn meiner eigenen Gedanken „beruht. Der transscendentale Gegenstand ist, so=

„wohl in Ansehung der inneren als äußeren Anschau„ung, gleich unbekannt. Von ihm aber ist auch nicht „die Rede, sondern von dem empirischen, welcher „alsdann ein äußerer heißt, wenn er im Raume, und „ein innerer Gegenstand, wenn er lediglich im Zeit„verhältnisse vorgestellet wird; Raum aber und „Zeit sind beyde nur in uns anzutreffen.

„Weil indessen der Ausdruck: außer uns, eine „nicht zu vermeidende Zweydeutigkeit bey sich führt, „indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an sich „selbst von uns unterschieden existirt, bald was blos „zur äußeren Erscheinung gehört, so wollen wir, um „diesen Begriff in der letztern Bedeutung, als in wel„cher eigentlich die psychologische Frage wegen der Re„alität unserer äußeren Anschauung genommen wird, „außer Unsicherheit zu setzen, empirisch äußerliche Ge„genstände dadurch von denen, die so im transscen„dentalen Sinne heißen möchten, unterscheiden, „daß wir sie" — (die nur empirisch äußerlichen Gegenstände) — „gerade zu Dinge nennen, die im „Raume anzutreffen sind. . ."

„Aber im Raume ist nichts, als was in ihm „vorgestellt wird. Denn der Raum ist selbst nichts

„anders, als Vorstellung, folglich was in ihm ist, „muß in der Vorstellung enthalten seyn, und im „Raume ist gar nichts, außer, so fern es „in ihm wirklich vorgestellt wird. Ein „Satz, der allerdings befremdlich klingen muß: daß „eine Sache nur in der Vorstellung von ihr existi„ren könne, der aber hier das Anstößige verliert, „weil die Sachen mit denen wir es zu thun haben, „nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, d. „i., Vorstellungen sind."

„Wenn wir uns nicht in unseren gemeinsten „Behauptungen verwickeln wollen, müssen wir alle „Wahrnehmungen, sie mögen nun innere oder äußere „heißen, blos als ein Bewußtseyn dessen was un„serer Sinnlichkeit anhangt, und die äußeren Ge„genstände derselben nicht für Dinge an sich selbst, „sondern nur für Vorstellungen ansehen, deren wir „uns, wie jeder andern Vorstellung, unmittelbar „bewußt werden können, die aber darum äußere hei„ßen, weil sie demjenigen Sinne anhangen, den „wir den äußeren Sinn nennen, dessen Anschauung „der Raum ist, der aber doch selbst nichts anders,

„als eine innere Vorstellungsart ist, in welcher sich „gewisse Wahrnehmungen verknüpfen. Das trans„scendentale Object, welches den äußeren Erschei„nungen, imgleichen das, was der inneren Anschau„ung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch „ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns „unbekannter Grund der Erscheinungen, die den em„pirischen Begriff von der ersten sowohl als zwey„ten Art an die Hand geben."

Aus der transscendentalen Aesthetik, auf die ich zuvörderst verwiesen habe, will ich nur folgende Stelle über die transscendentale Idealität der Zeit anführen. „Wider diese Theorie, welche der Zeit „empirische Realität zugesteht, aber die absolute und „transscendentale abspricht, habe ich von einsehenden „Männern einen Einwurf so einstimmig vernommen, „daß ich daraus abnehme, er müsse sich natürlicher „Weise bey jedem Leser, dem diese Betrachtungen „ungewohnt sind, vorfinden. Er lautet so: Verän„derungen sind wirklich (dieses beweiset der Wechsel „unserer eigenen Vorstellungen, wenn man gleich „alle äußere Erscheinungen, samt deren Verände-

„rungen leugnen wollte). Nun sind Veränderungen „nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas „wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwie„rigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die „Zeit ist allerdings etwas wirkliches, nemlich die „wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie „hat also subjective Realität in Ansehung der inneren „Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstel„lung von der Zeit, und meinen Bestimmungen in „ihr. Sie ist also wirklich nicht als Object, sondern „als die Vorstellungsart meiner Selbst als Objects „anzusehen. Wenn aber ich selbst, oder ein ander „Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit „anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestim„mungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vor„stellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vor„stellung der Zeit, mithin auch der Verände„rung, gar nicht vorkäme. . Ich kann „zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; „aber das heißt nur, wir sind uns ihrer, als in ei„ner Zeitfolge, d. i. nach der Form des inneren Sin„nes bewußt, u. s. w.“ (Krit. d. r. Vernunft. S. 36 u. 37.)

Also was wir Realisten wirkliche Gegenstände, von unseren Vorstellungen unabhängige Dinge nennen, das sind dem transscendentalen Idealisten nur innerliche Wesen, die gar nichts von dem Dinge, das etwa außer uns seyn, oder worauf die Erscheinung sich beziehen **mag**, darstellen, sondern von allem **wirklich** objectiven ganz leere **blos subjective** Bestimmungen des Gemüths. — „Vorstellungen" — nichts als Vorstellungen — „sind diese Gegenstände*), die, so wie sie vorgestellt „werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen „von Veränderungen, außer unsern Gedanken „keine an sich gegründete Existenz haben" (S. 491.). „Sie" — diese Gegenstände die nur Erscheinungen sind, welche nichts, schlechterdings nichts, wirklich objectives, sondern überall nur sich selbst darstellen — „sind das bloße Spiel unserer Vorstellungen, die am

*) Kant heißt deswegen die Realisten, die nicht blos empirische Realisten sind, träumende Idealisten; denn sie halten die Gegenstände, die bloße Vorstellungen sind, für Dinge an sich.

„Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes aus-
„laufen (S. 101.).“

Folglich,

„Auch die Ordnung und Regelmäßigkeit in den Er-
„scheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir
„selbst hinein, und würden sie auch nicht darin fin-
„den können, hätten wir sie nicht, oder die Natur
„unseres Gemüths ursprünglich hineingelegt. (S.
„125.). Ob wir gleich durch Erfahrung viel
„Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere
„Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter de-
„nen die höchsten (unter welchen alle ande-
„re stehen) a priori aus dem Verstande selbst
„herkommen, und nicht von der Erfahrung
„entlehnt sind, sondern vielmehr den
„Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit ver-
„schaffen, und eben dadurch Erfahrung möglich
„machen müssen. Es ist also der Verstand nicht
„blos ein Vermögen durch Vergleichung sich Regeln
„zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung
„für die Natur, d. i., ohne Verstand würde es
„überall nicht Natur, das ist synthetische Einheit
„des Mannigfaltigen nach Regeln geben: denn Er-

„scheinungen können als solche nicht außer uns statt „finden, sondern existiren nur in unserer Sinnlich „keit.“*)

Ich glaube, dies wenige ist hinreichend zum Beweise, daß der Kantische Philosoph den Geist seines Systems ganz verläßt, wenn er von den Gegenständen sagt, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen erregen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen: denn nach dem Kantischen Lehrbegriff kann der empirische Gegenstand,

*) Man muß sich sorgfältig hüten, diese Kantische Behauptung nicht mit derjenigen zu verwechseln, die von Leibnitz so vielfältig ausgeführt, und in Mendelssohns Phädon so schön und faßlich vorgetragen ist, nemlich, daß Ordnung, Harmonie, jede Zusammenstimmung eines Mannichfaltigen, als solche, nicht in den Dingen, sondern allein im denkenden Wesen, welches das Mannichfaltige zusammen nimmt, und in Eine Vorstellung vereinigt, können angetroffen werden. Denn nach letzterer Behauptung ist die Ordnung, die Zusammenstimmung die ich wahrnehme, nichts weniger als blos subjectiv; sondern die Bedingungen derselben liegen außer mir im Gegenstande, und ich werde durch die Beschaffenheit des Gegenstandes genöthigt, seine Theile so und nicht anders zu verknüpfen. Also ist hier der Gegenstand auch Gesetzgeber für den Verstand, in Absicht des Begriffes, den er nach ihm bildet; der Begriff wird nach allen seinen Theilen und Verhältnissen durch den Gegenstand gegeben, und nur das Begreifen selbst liegt allein in mir.

der immer nur Erscheinung ist, nicht außer uns vorhanden, und noch etwas anders als eine Vorstellung seyn; von dem transscendentalen Gegenstande aber wissen wir nach diesem Lehrbegriffe nicht das geringste; und es ist auch nie von ihm die Rede, wenn Gegenstände in Betrachtung kommen; sein Begriff ist höchstens ein problematischer Begriff, welcher auf der ganz subjectiven, unserer eigenthümlichen Sinnlichkeit allein zugehörigen Form unseres Denkens beruht; die Erfahrung giebt ihn nicht, und kann ihn auf keine Weise geben, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, nie ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann; die Erscheinuug aber, und daß diese oder jene Affection der Sinnlichkeit in mir ist, gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellungen auf irgend ein Object ausmacht. Der Verstand ist es, welcher das Object zu der Erscheinung hinzuthut, indem er ihr Mannichfaltiges in Einem Bewußtseyn verknüpft. Alsdenn sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannichfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben; und der Begriff dieser

Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X. Dieses = X ist aber nicht der transscendentale Gegenstand; denn vom transscendentalen Gegenstande wissen wir nicht einmal soviel, und er wird als intelligibele Ursache der Erscheinung überhaupt nur angenommen, blos damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondire*).

Indessen wie sehr es auch dem Geiste der Kantischen Philosophie zuwider seyn mag, von den Gegenständen zu sagen, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, so läßt sich doch nicht wohl ersehen, wie ohne diese Voraussetzung, auch die Kantische Philosophie zu sich selbst den Eingang finden, und zu irgend einem Vortrage ihres Lehrbegriffs gelangen könne. Denn gleich das Wort Sinnlichkeit ist ohne alle Bedeutung, wenn nicht ein distinctes reales Medium zwischen Realem und Realem, ein wirkliches Mittel von Etwas zu Etwas darunter verstanden werden, und in seinem Begriffe, die Begriffe von außereinan-

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 246. 253. 254. 115. 494

der und verknüpft seyn, von Thun und Leiden, von Causalität und Dependenz, als realen und objectiven Bestimmungen schon enthalten seyn sollen; und zwar dergestalt enthalten, daß die absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieser Begriffe als frühere Voraussetzung zugleich mit gegeben sey. Ich muß gestehen, daß dieser Anstand mich bey dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Kritik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darinn nicht bleiben konnte.

Mit dieser Voraussetzung darinn zu bleiben, ist platterdings unmöglich, weil die Ueberzeugung von der objectiven Gültigkeit unserer Wahrnehmung von Gegenständen außer uns als Dingen an sich, und nicht als blos subjectiver Erscheinungen, dieser Voraussetzung zum Grunde liegt, und eben so die Ueberzeugung von der objectiven Gültigkeit unserer Vorstellungen von den nothwendigen Beziehungen dieser Gegenstände auf einander und ihrer

wesentlichen Verhältnisse, als objectiv realer Bestimmungen. Behauptungen, welche sich auf keine Art und Weise mit der Kantischen Philosophie vereinigen lassen, da diese durchaus damit umgeht zu beweisen: daß sowohl die Gegenstände als ihre Verhältnisse blos subjective Wesen, bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, und ganz und gar nicht außer uns vorhanden seyen. Denn wenn nach ihr auch eingeräumt werden kann, daß diesen blos subjectiven Wesen, die nur Bestimmungen unseres eigenen Wesens sind, ein transscendentales Etwas als Ursache entsprechen mag; so bleibt doch in der tiefsten Dunkelheit verborgen, wo diese Ursache, und von was Art ihre Beziehung auf die Wirkung sey. Uebrigens haben wir schon gesehen, daß wir zu keiner Erfahrung von diesem transscendentalen Etwas weder von nahem noch von ferne gelangen, und auf keine Weise das geringste von ihm gewahr werden können, sondern daß alle Gegenstände der Erfahrung bloße Erscheinungen sind, deren Materie und realer Inhalt durch und durch nichts anders als unsere eigene Empfindung ist. In Absicht der besonderen Bestimmungen dieser Empfin-

dung, ich meyne ihrer Quelle, oder, um die Sprache der Kantischen Philosophie zu reden, der Art und Weise wie wir von Gegenständen afficirt werden, befinden wir uns in der totalsten Unwissenheit. Und was die innerliche Bearbeitung oder Digestion dieser Materie betrifft, wodurch sie ihre Form erhält, und die Empfindungen in uns zu Gegenständen für uns werden: so beruht diese auf einer Spontaneität unseres Wesens, deren Princip uns abermals ganz und gar unbekannt ist, und wovon wir nur wissen, daß ihre erste Aeußerung die Aeußerung eines blinden vorwärts und rückwärts verknüpfenden Vermögens ist, das wir Einbildungskraft nennen. Da aber die Begriffe, die auf diese Weise entstehen, und die Urtheile und Sätze die aus ihnen erwachsen, keine Gültigkeit als nur in Beziehung auf unsere Empfindungen haben, so ist unsere ganze Erkenntniß nichts als ein Bewußtseyn verknüpfter Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, woraus auf gar nichts anderes geschlossen werden kann. Unsere allgemeinen Vorstellungen, Begriffe und Grundsätze drücken nur die wesentliche Form aus, in welche jede besondere Vorstellung und jedes besondere Urtheil, zu-

folge der Beschaffenheit unserer Natur, sich fügen muß, um in Einem allgemeinen oder transscendentalen Bewußtseyn aufgenommen und verknüpft werden zu können, und dergestalt relative Wahrheit, oder relativ objective Gültigkeit zu erhalten. Aber diese Gesetze unseres Anschauens und Denkens sind, wenn man von der menschlichen Form abstrahirt, ohne alle Bedeutung und Gültigkeit, und geben über die Gesetze der Natur an sich nicht die entfernteste Weisung. Weder der Satz des zureichenden Grundes, noch selbst der Satz, daß aus Nichts Nichts werden kann, geht die Dinge an sich an. Kurz unsere ganze Erkenntniß enthält nichts, platterdings nichts, was irgend eine wahrhaft objective Bedeutung hätte.

Ich frage: wie ist es möglich, die Voraussetzung von Gegenständen, welche Eindrücke auf unsere Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen erregen, mit einem Lehrbegriffe zu vereinigen, der alle Gründe, worauf diese Voraussetzung sich stützt, zu nichte machen will? Man erwäge, was gleich zu Anfang dieses Aufsatzes ist gezeigt worden: daß der Raum und alle Dinge im Raum nach dem Kantischen System in uns, und sonst nirgendwo vorhanden sind; daß

alle Veränderungen, und sogar die Veränderungen unseres eigenen innerlichen Zustandes, wovon wir doch durch die Folge unserer Gedanken unmittelbar gewiß zu seyn glauben, nur Vorstellungsarten sind, und keine objectiv wirkliche Veränderung, kein solches Aufeinanderfolgen weder in uns noch außer uns beweisen; man erwäge, daß alle Grundsätze des Verstandes nur subjective Bedingungen ausdrücken, welche Gesetze unseres Denkens, aber keinesweges der Natur an sich, sondern ohne allen wahrhaft objectiven Inhalt und Gebrauch sind: man erwäge diese Punkte gehörig, und besinne sich, ob man neben ihnen wohl die Voraussetzung von Gegenständen, welche Eindrücke auf unsere Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, könne gelten lassen. Man wird es unmöglich können, wenn man nicht jedem Worte eine fremde Bedeutung, und ihrer Zusammenfügung einen ganz mystischen Sinn beylegt. Denn nach dem allgemeinen Sprachgebrauch müßte mit dem Gegenstand ein Ding gemeynt seyn, das im transscendentalen Verstande außer uns vorhanden wäre: und wie kämen wir in der Kantischen Philosophie zu einem solchen Dinge? Etwa dadurch, daß wir uns

bey den Vorstellungen, die wir Erscheinungen nennen, passiv fühlen? Aber sich passiv fühlen oder leiden, ist nur die Hälfte eines Zustandes, der allein nach dieser Hälfte nicht denkbar ist. Auch würde hier ausdrücklich gefordert, daß er allein nach dieser Hälfte nicht denkbar sey. Also empfänden wir Ursache und Wirkung im transscendentalen Verstande, und könnten, vermöge dieser Empfindungen, auf Dinge außer uns und ihre nothwendigen Beziehungen auf einander im transscendentalen Verstande schließen. Da aber der ganze transscendentale Idealismus hiemit zu Grunde gienge, und alle Anwendung und Absicht verlöre, so muß sein Bekenner schlechterdings jene Voraussetzung fahren lassen, und es nicht einmal wahrscheinlich finden wollen, daß Dinge, die im transscendentalen Verstande außer uns wären, vorhanden sind, und Beziehungen auf uns haben, die wir auf irgend eine Weise wahrzunehmen im Stande seyn könnten. Sobald er es nur wahrscheinlich finden, es nur von ferne glauben will, muß er aus dem transscendentalen Idealismus herausgehen, und mit sich selbst n wahrhaft unaussprechliche Widersprüche ge=

rathen. Der transscendentale Idealist muß also den Muth haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Vorwurfe des spekulativen Egoismus sich nicht zu fürchten, weil er sich unmöglich in seinem System behaupten kann, wenn er auch nur diesen letzten Vorwurf von sich abtreiben will.

Wollte die Kantische Philosophie von der transscendentalen Unwissenheit, welche der transscendentale Idealismus lehrt, sich nur um ein Haarbreit durch Vermuthung oder Glauben entfernen, so verlöre sie nicht allein in demselben Augenblick alle Haltung, sondern sie müßte auch, was sie als ihren Hauptvorzug angiebt, nemlich die Vernunft in Ruhe zu setzen, ganz und gar fahren lassen; denn diese Anmaaßung hat keinen andern Grund als die *durchgängige absolute Unwissenheit*, welche der transscendentale Idealismus behauptet; diese durchgängige absolute Unwissenheit würde aber alle Kraft verlieren, wenn irgend eine Vermuthung sich über sie erheben, und auch nur den kleinsten Vortheil ihr abgewinnen könnte.

---

*Ναφε, και μιμνας ἀπιστειν· ἀρθρα ταυτα των φρενων.*

Epicharm. Fragm. Troch.

---

# Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft.

---

(Zuerst gedruckt 1799.)

„Hat der Mensch Vernunft, oder hat „Vernunft den Menschen?“ Diese seltsam klingende Frage, die ich vor zehn Jahren in der siebenten Beylage zu den Briefen über die Lehre des Spinoza aufwarf, ist nachher von Anderen verschiedentlich gewendet, oder vielmehr, diese Wendung ist von ihnen auf verschiedene Weise gebraucht worden. Auch Kant hat sich derselben in seinen Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre, S. 47, bedient, wo er sagt: „Die Tugend in ihrer ganzen Vollkommenheit wird also vorgestellt, „nicht wie der Mensch die Tugend, son„dern als ob die Tugend den Menschen „besitze.“

Der in jener Frage angezeigte Unterschied, zwischen einer substantiven Vernunft oder dem Geiste selbst des Menschen; und einer adjectiven, die für sich kein Wesen, sondern nur Eigenschaft

und Beschaffenheit eines Wesens ist, *) muß, nach meinem Urtheil, der Lehre von der Freyheit zum Grunde gelegt werden, oder diese Lehre stellt nur ein eitel sophistisches Gewebe aus täuschenden Worten und Einbildungen dar, welches eine schärfere Untersuchung nicht aushält.

Wirklich findet sich diese Unterscheidung auch in der Kantischen Philosophie; aber sie kommt nur augenblicklich darin vor; erscheinet nur, um sogleich wieder zu verschwinden; und dieses aus der sehr guten Ursache: weil der Geist keine wissenschaftliche Behandlung verträgt, weil er nicht Buchstabe werden kann. Er, der Geist, muß also draußen bleiben vor den Thoren seiner Wissenschaft; wo sie ist, darf Er Selbst nicht seyn. Darum buchstabieret, wer den Geist zu buchstabieren wähnt, zuverlässig immer etwas anderes, wissentlich oder unwissentlich. Mit anderen Worten: Wir vertilgen nothwendig den Geist, indem wir ihn in Buchstaben zu verwandeln streben, und der sich für den Geist ausgebende Buchstabe lügt. Er lügt, denn es ist nie der Buchstabe des Geistes, was sich diesen Nahmen beylegt;

*) S. Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII.

es ist, von dieser Seite angesehen, lauter Betrug damit, denn der wahrhafte Geist hat keinen Buchstaben. Wohl aber hat auch der Buchstabe einen Geist, und dieser Geist heißet Wissenschaft.

Diese Betrachtung weiter auszuführen darf ich mir an diesem Orte nicht erlauben. Ich eile zur Bestimmung meines Begriffs von der Freyheit.

Ich verstehe unter dem Worte Freyheit dasjenige Vermögen des Menschen, Kraft dessen er selbst ist und alleinthätig in sich und außer sich handelt, wirkt und hervorbringt. In sofern er sich als ein freyes Wesen ansieht, fühlt und betrachtet, schreibt er seine persönlichen Eigenschaften, seine Wissenschaft und Kunst, seinen intellectuellen und moralischen Charakter sich selbst allein zu; er sieht in sofern sich selbst als den Urheber, als den Schöpfer davon an; und nur in so weit er sich, den Geist, die Intelligenz, und nicht die Natur — aus der er nach einem Theile seines Wesens auf eine nothwendige Weise entsprungen ist, zu der er mit diesem Theile gehört und in ihren allgemeinen Mechanismus verflochten, in sie eingewebt ist — als den Urheber und Schöpfer davon ansieht, nennet er sich frey. Er nennet sich also frey nur in so-

fern er mit einem Theile seines Wesens nicht zur Natur gehört, nicht aus ihr entsprungen ist und von ihr empfangen hat; nur in sofern er, sich von ihr unterscheidend, sich über sie erhebt, sie gebraucht und meistert; sich von ihr losreißt und mit seinem freyen Vermögen ihren Mechanismus bezwingt, und sich denselben dienstbar macht. Der Geist allein, nicht die Natur, erfindet und bringt mit Absicht hervor; Er allein dichtet und trachtet. Das Hervorbringen der Natur allein ist ein blindes, vernunftloses, nothwendiges, blos mechanisches *) Hervorbringen, ohne Vorsehung, Entwurf, freye Wahl und Absicht. Darum finden sich auch in unserem

*) Ich habe schon früher erinnert, und erinnere von neuem, daß wo die Worte, Mechanismus und mechanisch ohne andre Bestimmung in meinen Schriften vorkommen, darunter jede nothwendige Verkettung verstanden werden müsse. In dieser weitläufigen Bedeutung fasset also der Begriff des Mechanischen alles unter sich, was nach dem Gesetze der Causalität in der Zeit nothwendig erfolgt; folglich auch die chemischen, organischen, und psychologischen Wirkungsarten: alles mit einem Worte, was nach dem Laufe der Natur allein zum Vorschein kommt, und allein ihren Kräften zugeschrieben wird. — Man vergleiche Kant Kr. d. pr. Vernunft S. 173. — Vornehmlich: Bouterweks Lehrbuch d. phil. Wissenschaften Th. I. S. 168 — 178.

Bewußtseyn Vernunft und Freyheit unzertrennlich mit einander verknüpft, nur nicht dergestalt, daß von der Vernunft (dem Adjectivo) das freye Vermögen; sondern so, daß von dem freyen Vermögen (dem Substantivo) die Vernunft abgeleitet werden muß.

Die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freyheit in Einem und Demselben Wesen ist ein schlechterdings unbegreifliches Factum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniß. Wer die Schöpfung begriffe, würde dieses Factum begreifen; wer dieses Factum, die Schöpfung und Gott selbst.

So wie nun von der Einen Seite die adjective Vernunft, die im Begreiflichen allein ihr Wesen hat, die Realität dieses Geheimnisses, die Wahrheit dieses Wunders zu läugnen strebt, und, als die Repräsentantin einer Nothwendigkeit, die mit Gewalt alles schon bestimmt hat, und nichts geschehen läßt, was nicht schon geschehen ist, und im Grunde nie geschah — emsig bemüht ist jenes Wunder und Geheimniß, als eine Täuschung zeitlicher Unwissenheit aus dem Wege zu räumen,

rückwärts Schritt vor Schritt Zeit und Begebenheit vertilgend: so behauptet die Realität und Wahrheit desselben Geheimnisses und Wunders von der andern Seite der inwendige gewisse Geist, und nöthiget uns seinem Zeugnisse zu glauben mit einer Gewalt des Ansehns, dem kein Vernunftschluß gewachsen ist. Er bezeuget was er behauptet mit der That, da keine, auch nicht die geringste Handlung ohne den Einfluß des freyen Vermögens, ohne Zuthun des Geistes geschehen kann.

Was der Geist hinzuthut, ist das Nicht-Mechanische, das Nicht nach einem allgemeinen Naturgesetz, sondern aus einer eigenthümlichen Kraft entspringende in den Handlungen, Werken und Charakteren der Menschen. Wenn man diesen Einfluß, dieses Eingreifen des Geistes in die Natur läugnet, so läugnet man überall den Geist, und setzet, statt seiner, nur Naturwesen mit Bewußtseyn. Dieses Bewußtseyn bringt dann nichts als Vorstellungen, und Vorstellungen von Vorstellungen; Begriffe, und Begriffe von Begriffen hervor, die allmählig entstehen, so wie die Substanz in Handlung gesezt wird und handelt. Der Blinde gehet voran, weiset den

Weg, und der Sehende folgt. Dann hat das Wüste Ordnung und Gestalt erfunden; das Sinnlose Sinne und Besinnung, Wahrnehmung und Verstand; das Unvernünftige Vernunft; Lebloses das Lebendige; überall — das Werk den Meister.

Wer nun dieses annehmen kann, und, auf die Schlüsse seiner zeitlichen Vernunft gestützt, sich nicht scheuet zu behaupten: Homer, Sophokles, Pindar, die Barden Ossian und Klopstock — Aristoteles, Leibnitz, Plato, Kant und Fichte — Alle Dichter und Philosophen wie sie Nahmen haben mögen; alle Gesetzgeber, Künstler und Helden — hätten ihre Werke und Thaten im Grunde nur blindlings und gezwungen, der Reihe nach in dem nothwendigen Zusammenhange von Ursache und Wirkung, das ist, dem Naturmechanismus zu Folge hervorgebracht; und die Intelligenz, als nur begleitendes Bewußtseyn, hätte dabey überall blos und allein das Zusehen gehabt — Wer, sage ich, dieses annehmen und zu seiner Wahrheit machen kann, mit dem ist weiter nicht zu streiten.

Zu dem Geständniß kann man ihn auf der logischen Folter zwingen, daß er, die Freyheit läugnend,

das eben vorgetragene uneingeschränkt behaupte, und mit dem Worte Freyheit, wenn und wo er es gebrauche, allemal nur (welchen Gnostischen Abscheu er auch übrigens vor allem Körperlichen oder Sinnlichen beweisen, vorgeben, und, wo möglich, empfinden möge) das materialistische Princip des Mechanismus, eine ursprünglich blos unbestimmte Thätigkeit an sich, Actuosität oder Agilität, im Sinne habe.

Hat er dies Geständniß abgelegt, so müssen wir ihn losgeben; die philosophische Gerechtigkeit kann ihm nichts mehr anhaben: denn was er läugnet, läßt sich streng philosophisch nicht beweisen; was er beweiset, streng philosophisch nicht widerlegen.

Wir dagegen sagen aus: Es ist unmöglich, daß alles Natur und keine Freyheit sey, weil es unmöglich ist, daß, was allein den Menschen adelt und erhebt — das Wahre, das Gute und Schöne, nur Täuschung, Betrug und Lüge sey. Das ist es, wenn Freyheit nicht ist. Unmöglich ist wahre Achtung, unmöglich wahre Bewundrung, wahre Dankbarkeit und Liebe, wenn es unmöglich ist, daß in Einem Wesen Freyheit und Natur zusammen

wohnen, und jene walte wo diese webt. Eine Maschine, ein Automat (geistiges oder körperliches ist einerley) vermag kein Mensch zu achten, zu lieben, ihm zu danken, oder auch nur es zu bewunderen. Eine Maschine, ein Automat bewundernd, bewundern wir immer nur die in ihnen verborgene Kunst, den Geist, den erfindenden, der mit Einsicht und Absicht sie hervorbrachte. Auf diesen allein beziehen sich jene Empfindungen; sie beziehen sich ausschließlich, allein und ganz auf ein Nicht mechanisch wirkendes Vermögen; auf ein Vermögen, das auf keine begreiflich mögliche, sondern auf eine begreiflich (das ist natürlich) unmögliche Weise wirkt, bestimmt und hervorbringt.

Foderst du mich spottend auf, in irgend einem einzelnen Werke, einer Handlung, einem menschlichen Charakter den Antheil der Natur von dem Antheil der Freyheit abzusondern, und wie das eine von dem andern unterschieden werden müsse anzugeben; so fodere ich dagegen, ohne Spott, dich von meiner Seite auf, in irgend einem Falle, wo du Bewundrung, Achtung, Dankbarkeit oder Liebe empfindest, diese Unterscheidung nicht zu machen; dir neben der Wirksamkeit der Natur ein

freyes Vermögen nicht vorzustellen, und nicht auf dieses allein jene in dir erregten Gefühle zu beziehen. Ich weiß, es ist dir unmöglich; du verlierst diese Empfindungen, so wie du das freye Vermögen weg denkst, seine Voraussetzung wirklich dir entbehrlich machst.

Das gebe ich dir ohne Widerrede zu: daß das Gebiet der Freyheit das Gebiet der Unwissenheit sey. Ich setze nur noch hinzu: Einer dem Menschen unüberwindlichen; und unterscheide sie dadurch von jener, deren Reich und Herrschaft immer mehr einzuschränken die Vernunft den Beruf hat; auf dessen gänzliche Eroberung sie, um es Fuß vor Fuß der Wissenschaft zu unterwerfen, nothwendig ausgeht — aber weinen würde wie Alexander, wenn sie bey ihrem Ziele anzukommen jemals Gefahr sähe.

Gründete sich der Glaube an Freyheit auf jene Unwissenheit, welche die Vernunft, Wissenschaft erzeugend, zu vertilgen bestimmt ist; so wäre die Vernunft dem Menschen nur so lange als sie in der Kindheit bliebe, und mit Wahn und Täuschung sich vertrüge, gut; heranwachsend, zur Vollkommenheit gedeihend, entwickelte sich aus ihr

lauter Tod. Dieser Tod hieße Wissenschaft und Wahrheit; Wissenschaft und Wahrheit hieße der Sieg über alles was des Menschen Herz beseligend erhebt, sein Angesicht verklärt, sein Auge in die Höhe richtet: der Sieg über alles Große, Erhabene und Schöne.

Soll es sich nicht so verhalten; soll nicht — Wahn das Göttliche im Menschen; Wahrheit und geläuterte Vernunft das Ungöttliche seyn: so muß die mit dem Glauben an Freyheit verknüpfte Unwissenheit eine Unwissenheit ganz anderer Art: sie muß jener der Wissenschaft unzugängliche Ort des Wahren seyn. — „Ziehe die Schuhe aus, denn hier ist heiliges Land!"

---

# Etwas
# das Lessing gesagt hat.
## Ein Commentar
## zu den Reisen der Päpste.

---

*Dic cur hic? respice finem!*
Welches Leibnitz übersetzt:
*Où en sommes nous? venons au fait!*
*Nouv. Ess. p. 155.*

---

# Vorerinnerung.

Johann von Müller sandte mir im Mai 1782 seine Schrift: Reisen der Päpste. Ich fand sie so gehaltreich und so zeitgemäß, daß ich mich sogleich entschloß, ihre Verbreitung und Würdigung durch eine umständliche Anzeige in dem Hamburger Correspondenten zu befördern. Allein Reimarus, der nun auch verewigte, welchem ich diese Anzeige zugeschickt, konnte die Aufnahme derselben in den Correspondenten nicht erlangen, da seine Obrigkeit sich scheute, den Druck eines Aufsatzes zu gestatten, der eine, dem Kaiser Joseph wahrscheinlich mißfällige, Schrift empfahl. Ich nahm also meine Arbeit zurück, führte sie aber noch weiter aus, und ließ sie in demselben Jahre zu Berlin drucken, nachdem sie, was wohl zu bemerken ist, die Prüfung der Censurbehörde ganz unversehrt bestanden hatte.

Für gegenwärtige neue Ausgabe gedachte ich an dieser Schrift verschiedenes zu ändern. Ein Freund, dessen Urtheilen ich traue, hat es gehindert. Bey-

nahe in demselben Alter, wie Voltaire, da er die letzte Ausgabe seiner Tragödien besorgte, nehme ich Rath, wie er. Aber sein Rathgeber drang auf mehr Aenderung, als Voltaire'n lieb war; der meinige beredet mich stehen zu lassen, was ich anders wünschte.

Diese neue Ausgabe unterscheidet sich daher von der ersten größtentheils nur dadurch, daß hier die meisten Noten der ersten als entbehrlich weggelassen und die übrigen zum Theil abgekürzt, zum Theil auch in den Text aufgenommen sind.

Die Gedanken Verschiedener u. s. f. und die Erinnerungen gegen die Gedanken u. s. f. sind zuerst im deutschen Museum 1783 gedruckt worden, und erscheinen hier im Anhange, größtentheils unverändert wieder. Der Verfasser des ersten Briefes in diesem Anhange ist der Münsterische Minister Freyherr von Fürstenberg, dessen Andenken kürzlich mein Freund Dohm in dem ersten Theile seiner Denkwürdigkeiten so schön erneuert hat. Daß Mendelssohn der Gegner war, gegen welchen die Erinnerungen gerichtet sind, habe ich schon anderswo bemerkt.

---

## Statt der Vorrede.

Omnia mala ex bonis initiis orta sunt: sed, ubi imperium ad ignaros, aut minus bonos pervenit; novum illud exemplum ab dignis et ideoneis ad indignos et non idoneos transfertur. Lacedaemonii, devictis Atheniensibus, triginta viros imposuere, qui rempubl. tractarent.

Alle bösen Beyspiele haben einen guten Ursprung gehabt. Sobald aber die Regierung in unwissende und verkehrte Hände fällt, so wird auch das neue Exempel von solchen, wo es sich gut paßte, auf unschickliche und ungereimte Fälle angewandt. Die Lacedämonier verordneten den überwundenen Atheniensern dreyßig Personen,

Hi primo coepere pessumum quemque, et omnibus invisum, indemnatum necare. eo populus laetari, et merito dicere fieri. post, ubi paullatim licentia crevit; juxta bonos et malos lubidinose interficere, ceteros metu terrere. ita civitas, servitute oppressa, stultae laetitiae graves poenas dedit. Nostra memoria victor Sulla, cum Damasippum,

die ihr gemeines Wesen verwalten sollten. Diese fiengen erst an, die schlimmsten und jedermann verhaßten Bösewichte unverurtheilt hinzurichten; das Volk, darüber sich zu freuen, und zu sagen: es wäre ihnen Recht geschehen. Bald nehmen sie sich aber mehr heraus; richten nach Gefallen Rechtschaffene und Böse hin; und halten alle übrige in Furcht und Schrecken. Und so wurde die bis zur Dienstbarkeit heruntergesetzte Stadt für ihre thörichte Freude hart heimge=

et alios hujusmodi, qui malo reipubl. creverant, jugulari jussit, quis non factum ejus laudabat? Homines scelestos et factiosos, qui seditionibus rempubl. exagitaverant, merito necatos ajebant. Sed ea res magnae initium cladis fuit. Namque, uti quisque domum, aut villam, postremo aut vas, aut vestimen-

suchet. Bey unserm Gedenken, als Damasippus, und andere seines Gelichters, die durch das Unglück der Republik groß geworden, auf Sulla's, als Ueberwinders, Befehl erdrosselt wurden: Wer lobte nicht solches Verfahren? Solche Bösewichte und Aufrührer, die durch Empörungen den Staat zerrüttet, wären, sagte man, nach Verdienst hingerichtet. Aber eben dies war der Anfang zu einem großen Blutbad. Denn so, wie einer zu dem Hause, oder Landgute, zuletzt gar zu einem Gefäße oder Kleidungs-

tum alicujus concupiverat, dabat operam, ut is in proscriptorum numero esset. Ita illi, quibus Damasippi mors laetitiae fuerat, paulo post ipsi trahebantur: neque prius finis jugulandi fuit, quam Sulla omnes suos divitiis explevit. Atque ego hoc non in M. Tullio, neque his temporibus vereor. Sed in magna civitate multa et varia ingenia sunt. pot-

stücke eines andern Lust bekam; bemühte er sich es dahin zu bringen, daß derselbe auf die Liste der in die Acht erklärten gesetzt wurde. Also wurden die, welche erst über des Damasippus Tod gefrohlocket, kurz darauf selbst dazu fortgeschleppet, und des Würgens war kein Ende, bevor nicht Sulla seinen ganzen Anhang mit Reichthümern gesättiget. Zwar befürchte ich dies nicht vom M. Tullius, noch zu den gegenwärtigen Zeiten: aber in einem großen Staate

est alio tempore, alio consule, cui item exercitus in manu sit, falsum aliquid pro vero credi. Ubi hoc exemplo, per senatus decretum, consul gladium eduxerit; quis illi finem statuet, aut quis moderabitur?

C. Cr. Sallust. Bell. Catil. Cap. 51.

giebt es viele und mancherley Köpfe. Zu einer andern Zeit, unter einem andern Consul, dem auch eine Armee zu Gebote stehet, kann leicht etwas falsches für wahr geglaubt werden. Wenn denn diesem Beyspiele zufolge Kraft eines Raths-Dekrets der Consul das Schwerd aus der Scheide gezogen: Wer wird ihm Ziel, wer Schranken setzen?

Abbts Uebersetzung des Catilinarischen Kriegs.

Dieses hört' ich Lessing sagen: Es wäre unverschämte Schmeicheley gegen die Fürsten, was Febronius und was die Anhänger des Febronius behaupteten; denn alle ihre Gründe gegen die Rechte des Papstes, wären entweder keine Gründe, oder sie gälten doppelt und dreyfach den Fürsten selbst. Begreifen, könne dieß ein jeder; und daß es noch keiner öffentlich gesagt hätte mit aller Bündigkeit und Schärfe, die ein solcher Gegenstand gelitten und verdient, unter so vielen, die den dringendsten Beruf dazu gehabt; dieses wäre seltsam genug und ein äußerst schlimmes Zeichen.

Einer hat es endlich doch gesagt, und laut genug, um von jedermann gehört zu werden, nur nicht mit so dürren Worten; daher wohl mancher diesen großen Sinn aus seiner Schrift (ich meyne die Reisen der Päpste) nicht herausgezogen haben möchte; wie es denn scheint, daß wir Deutschen überhaupt zu sehr vertieft sind in unsern Tiefsinn, um leicht und geschwind aufzumerken. Andere werden mit gutem

Fleiß das Innere derselben, ihren wahren Geist nicht fassen wollen, sondern bloß die Hülle greifen, um sie, mit Geschrey, an diesem oder jenem Pranger zu erhöhen, und sie mit Koth bedecken zu lassen von ihren Rotten.

Deutsche werden dieses thun dem Manne, der für deutsche Freyheit — für der Menschheit kostbarste Rechte seinen Mund aufthat, und der kein Deutscher ist. Doch verlassen steht er nicht. Es giebt noch Männer unter uns, die für dieselbe Sache streiten; und wer nennte da nicht zuerst unsern Justus Möser, advocatum patriae, der allein in ganz Deutschland ein Wort voll Nachdruck sagte, da wegen der großen That um den Müller Arnold überall nur heller Jubel schallte. Die Stelle, in dem Schreiben über die deutsche Sprache und Litteratur, ist bekannt genug; weniger ein früherer Aufsatz, durch eben diese Begebenheit veranlaßt, mit der Ueberschrift: von dem wichtigen Unterschiede des wirklichen und förmlichen Rechts. Da heißt es unter andern:

„Alle Menschen können irren, der König wie der Philosoph, und letztere vielleicht am ersten, da sie

beyde zu hoch stehen, und vor der Menge der Sachen, die vor ihren Augen schweben, keine einzige vollkommen ruhig und genau betrachten können. Dieserwegen haben es sich alle Nationen zur Grundfeste ihrer Freyheit und ihres Eigenthums gemacht, daß dasjenige, was ein Mensch für Recht oder Wahrheit erkennet, nie eher als Recht gelten solle, bevor es nicht das Siegel der Form erhalten."

„Zur Form Rechtens gehört, daß es von einem befugten Richter ausgesprochen, und in die Kraft Rechtens getreten sey. Dieß ist ein Grundgesetz, worin ebenfalls alle Europäische Nationen überein kommen, und der Monarch, der eine wirkliche Wahrheit gleich einer förmlichen zur Erfüllung bringen läßt, wirft dieses erste und jedem Staate heilige Grundgesetz, ohne welches es gar keine Sicherheit mehr giebt, über den Haufen. Ein Unternehmen, das die Weisheit Salomons nicht entschuldigen kann, da alle Weisheit in der Welt nur zur wirklichen (natürlichen, substantiellen, innerlichen) nicht aber zur förmlichen (positiven, festgesetzten, äußerlichen) Wahrheit führet."

Der große Haufe unserer denkenden Köpfe

möchte dieß am wenigsten zu denken wissen, denn er will das wesentliche Wahre und das wesentliche Gute ausgebreitet sehen — mit Gewalt, und mit Gewalt jeden Irrthum unterdrückt; sehen und helfen eine Aufklärung betreiben — anderswo als im Verstande, weil es dieser ihm zu lange macht; die Lichter auslöschen, voll kindischer Ungeduld, damit es Tag werde. O der hoffnungsvollen Finsterniß, in der wir nach dem Ziel unserer Wünsche, nach dem höchsten Wohl auf Erden eilig voran tappen; voran, auf dem Wege der Gewaltthätigkeit und der Unterjochung.

Aber Gewalt, wo sie in der Welt auch immer war, vertheilt unter mehrere oder nur bey Einem — herrschende Gewalt, deren selbst eigene Erkenntniß oder Willkühr allein, jeder andern Erkenntniß den Weg zur Einsicht, so wie jedem Triebe den Weg zur Glückseligkeit vorzeichnen und sie hineinzwingen durfte; eine solche Gewalt, die nur Gesetze giebt und selber keine hat, und die heiligsten Rechte mit Heiligkeit verletzen mag: Nie hat eine solche — echte Wahrheit und wirkliche Wohlfahrt unter Menschen irgendwo hervorgebracht. Wohl aber

ist viel Gutes aus dem Widerstande gegen sie entsprungen; aus dem Urgeiste der Freyheit; aus dem ewig regen Triebe der Vernunft sich selber zu vermehren und über alles ihre Einsicht zu verbreiten. Wo Geschichte ist, da ist auch Zeugniß, daß große Thaten, Neigungen und Gedanken, Verrichtungen edler Menschen und edle Menschen selbst, wo sie nicht unmittelbar aus dem Kerne der Freyheit selbst hervorgiengen, wenigstens, als eingesenktes Reis, den Saft aus ihrem Stamme zogen, oder verloren da standen als Nachschüsse aus des gefällten Baumes Wurzel. Und wo Geschichte ist, da ist auch Zeugniß, daß ungebundene willkührliche Gewalt Dummheit nur erzeuget hat und Laster, alles was verächtlich, niederträchtig ist und klein, und ihre eigenen thörichten Zwecke nicht einmal zu erreichen fähig war.

Dennoch fällt es in die Augen, daß Gewalt, und zwar eine überall und immer gegenwärtige Gewalt; daß ein gewisser Zwang, und daß gewisse Mittel um denselben auszuüben, unter Menschen unentbehrlich sind: denn wenn die Ungebundenheit nur Einiger, die Gattung schon so sehr verderbt; was

würde aus der Ungebundenheit Aller erst entstehen? In wie fern aber solche Anstalten, der Menschheit wahrhaft unentbehrlich sind; die Ursachen ihrer Nothwendigkeit und ihr nothwendiger Gegenstand; was sie sollen und was sie nicht sollen, was sie vermögen und was sie nicht vermögen: diese wichtige Erkenntniß kann nur aus der Erkenntniß des Innersten des Menschen selbst gezogen werden. Einige feste Blicke auf das Eigenthümliche seiner Natur geheftet, verhelfen uns vielleicht zu fruchtbaren Aufschlüssen.

Was den Menschen von dem Thiere unterscheidet und seine besondre Gattung hervorbringt, ist das Vermögen einen Zusammenhang von Zwecken einzusehen, und nach dieser Einsicht seinen Wandel einzurichten.

Aus dieser Quelle der Menschheit fließet überall, in allen ihren Strömen, dieselbige Vernunft; nur ergossen über Betten und zwischen Ufern von unübersehbarer Mannichfaltigkeit, und ihre Ausflüsse jedem Auge verborgen. Diese Betten, diese Ufer sind die Leidenschaften. Viele haben dieses anders sehen wollen, und die Vernunft für das Ufer.

die Leidenschaften für den Strom gehalten, allem Augenschein zuwider und allen Gründen.

In so fern der Mensch sich in und nach sich selbst bestimmen, das ist, freye Handlungen verrichten kann: in so ferne wird derselbe durch Vernunft bewegt, und nur in so ferne zeigt er sich als Mensch. Wo keine Freyheit ist, keine Selbstbestimmung, da ist keine Menschheit.

In so fern der Mensch verändert wird von Dingen die sich außer ihm befinden, und er sie dergestalt betrachtet, daß darüber die Betrachtung seiner selbst verschwindet: in so ferne handelt er nach einem fremden Antriebe und nicht nach seinem eigenen; er läßt sich bestimmen und bestimmt sich nicht selbst; er thut was andre Dinge erfodern, und nicht was seine eigene Natur verlangt: und in so ferne sagen wir, daß ihn die Leidenschaft bewegt, und daß er nur ein Thier ist.

Eine bürgerliche Gesellschaft ist eine menschliche Gesellschaft, und keine thierische; eine Anstalt der Vernunft, und nicht der Leidenschaften; ein Mittel der Freyheit und nicht der Sclaverey, für Wesen, welche von Natur zwischen beyden in der Mitte stehen.

Die Vernunft bedarf für sich der Leidenschaften nie, die sie nur verdunkeln und einschränken. Sie kann also nie eine Leidenschaft als solche anbefehlen, oder Erregungen derselben sich unmittelbar zum Ziele setzen; wohl aber eine Leidenschaft durch eine andere zu hemmen oder aufzuheben suchen, weil die Beschaffenheit der menschlichen Natur sie dazu zwingt, indem sie selbst zu unvermögend ist, um für sich allein jeden Eindruck von außen zu beherrschen, und daher zum Besten ihrer Freyheit äußerliche Kräfte gegen äußerliche Kräfte zur Wehre setzen muß.

Wenn aber die Vernunft niemals die Beförderung einer Leidenschaft unmittelbar zur Absicht haben kann, und eine bürgerliche Vereinigung aus der Vernunft einzig und allein hervorgeht — wiewohl nicht ohne Betrachtung der Leidenschaften, sondern schlechterdings in Beziehung auf dieselben —: so können diejenigen Gesellschaften unter den Menschen, welche auf Beförderung von Leidenschaften ausgehen, in so ferne nicht als eine Anstalt der Vernunft, nicht als eine bürgerliche, nicht als eine wahre menschliche Gesellschaft angesehen werden.

Auch Thiere sehen wir, durch gemeinschaftliche Triebe vereiniget, mit einander in Gesellschaft leben; doch ist auch diese nicht einmal ein Werk der Leidenschaften, die, bey den Thieren wie beym Menschen, weit mehr dahin zielen, die einzelnen Glieder gegen einander aufzuwiegeln, als sie mit einander zu verbinden, und daher das entgegen gesetzte der Gesellschaft, das ist jenen Zustand nothwendig hervorbringen müssen, in quo vis et dolus sunt virtutes cardinales.*) Was die gesellschaftlichen Thiere vereinigt, ist der von der Natur der Leidenschaften so wesentlich verschiedene Instinct. Und durch dieses wunderbare Mittel erhalten jene thierischen Gesellschaften eine weit größere Vollkommenheit, als jede solche menschliche, die mehr auf Gründen der Leidenschaft, als auf Gründen der Vernunft beruht. Denn der Instinct ist unveränderlich und sicher, und der Vernunft darin ganz ähnlich, daß er nichts verlangt, als was offenbar zum Besten aller und eines jeden gereicht, die er, etwas gemeinschaftliches zu erfüllen, mit einander verbindet.

---

*) *Leviathan*, Part. I. Cap. XIII.

Nun entsteht die Frage: Giebt es denn ein Mittel der Vernunft, welches sicher, unveränderlich und offenbar, wie bey gesellschaftlichen Thieren der Instinct, den Menschen dahin leiten könnte, wo sich das Beste Aller und das Beste eines Jeden unwidersprechlich vereinigte: giebt es wohl ein solches Mittel, und was ist sein Name?

Näher zu der Sache hin, und das Mittel wird sich finden mit dem Namen.

Offenbar ist die Vernunft das eigentliche wahre Leben unserer Natur, des Geistes Seele, das Band aller unserer Kräfte, ein Bild der ewigen unwandelbaren Ursache alles Wahren, alles Seyns das sich selber wahrnimmt und sich seiner in sich selbst erfreut. Außer der Vernunft, können wir unmöglich anders, als uns selber stets zuwider handeln; mehr den äußerlichen Dingen angehörig, als uns selbst. In ihr, sind wir mit uns selber unbeweglich Eins, indem zwischen allen unseren Begierden *) ein Vertrag

*) Das Wort Begierde wird hier in seinem eigentlichen Sinne genommen, welcher auch die allerhöchsten und allerreinsten Bestrebungen der Seele in sich faßt, und in welchem die Begierde dem Abscheu entgegen gesetzt ist. In diesem Sinne giebt es keine Be-

entsteht, gemäß den ewigen Gesetzen des Vortheils unserer fortdaurenden Natur. Jede unserer Begierden hat auf ihre Befriedigung den gerechtesten Anspruch: so daß die Tugend in der möglichsten Vereinigung aller unserer Begierden, und die wahre Glückseligkeit, in ihrer aller möglichsten Befriedigung besteht: wodurch beyde nur zu Einem Dinge werden. Das Verlangen nach Glückseligkeit ist nicht allgemeiner, als die Ueberzeugung, daß sie auf dem Wege der Vernunft allein gefunden werde, weil diese zuverlässig immer das befiehlt, was dem ganzen Menschen gut ist, das ist, das wahre Beste aller seiner Theile.

Daß es gut sey für den ganzen Menschen, sich mit seines Gleichen zu verbinden: weil, eines Theils, nichts im ganzen Reiche der Natur dem Menschen in so hohem Grade nützen; und andern

---

gierden die nicht an und für sich selber gut, und der Vernunft gemäß wäre. Unter den Affecten überhaupt, (welche von den Leidenschaften unterschieden werden müssen, weil nicht alle Affecten Leidenschaften sind) giebt es an und für sich selber böse, wie der Haß, der Neid, oder der Hochmuth, welche allerdings auch Begierden erzeugen, die aber keine ursprüngliche Begierden sind.

Theils, auch nichts im ganzen Reiche der Natur demselben in so hohem Grade schaden kann, als wie ein anderer Mensch: dieses liegt, als Wahrheit, jedermann vor Augen.

Menschen, welche aus dem Antriebe der Vernunft handeln, sind einander niemals schädlich, denn es kann aus diesem Antriebe keine Bemühung hervorgehen, welche der Bemühung eines Andern, der nach eben diesem Antriebe handelt, entgegen wäre; sondern ein Jeder, indem er sein eigenes wahres Beste befördert, befördert nothwendig das wahre Beste auch aller andern, und ist mit Liebe gegen sie erfüllt.

Es können die Menschen also einzig und allein sich gegenseitig schaden, in so ferne sie von Leidenschaften angetrieben werden, aus welchen alle Zwietracht sich entwickelt, das ganze Heer der Laster, und nicht Eine wahre Tugend.

Wenn nun gleich der Antrieb der Leidenschaften überall der stärkere im Menschen ist, und er dieserwegen — wie es zwey der größten Forscher wollten (Hobbes und Spinoza) — als der natürliche und der ärgste Feind des andern Menschen an-

gesehen werden kann: so strebt er doch mit seinem ganzen eigenen, inneren Vermögen, allein dem Guten nach, so daß er den Gesetzen der Menschenliebe, der Gerechtigkeit, der Ehre und der Religion, überall mit unerschütterlichem Muthe folgt, in so ferne er durch seine eigene Natur, allein bestimmt wird.

Hieraus folgt, wie aus allem was vorhin erinnert worden, daß eine förmliche Gesetzgebung, oder ein System des Zwanges, sich unmöglich auf den Menschen beziehen könne, in so ferne derselbe mit Vernunft begabt und durch dieselbe schon bestimmt ist seinen und seines Mitmenschen wahren Vortheil zu befördern, sondern nur in so ferne er den Leidenschaften unterworfen, und daher zu aller Ungerechtigkeit geneigt ist; geneigt zum Bruche mit andern und mit sich selbst; wankelmüthig, treulos, voller Zwietracht und Hader.

Die Gesellschaft also, in so ferne sie auf äußerlicher Form beruht, und eine Maschine des Zwanges ist, hat zu ihrem Gegenstande einzig und allein Beschirmung, das ist, jeden Schaden, der aus Ungerechtigkeit entstehen könnte, von

jedem Gliede der Gesellschaft abzuwenden; oder jedem Gliede das unverletzliche Eigenthum seiner Person, den freyen Gebrauch aller seiner Kräfte, und den vollkommenen Genuß der Früchte ihrer Anwendung, auf gleiche Weise zu versichern.

Sicherheit des Eigenthums, in dem ausgedehntesten Verstande, und schlechterdings im allerhöchsten Grade, so für Alle wie für Einen, so für Einen wie für Alle; unverletzliche durchgängige Gerechtigkeit, ohne irgend einen Zwang zu irgend einem andern Ende, wäre, diesemnach, jenes Mittel und sein Name, welches sicher, unveränderlich und offenbar, wie bey gesellschaftlichen Thieren der Instinct, den Menschen dahin leiten könnte, wo sich das Beste aller und das Beste eines jeden unwidersprechlich vereinigte.

Wollte jemand gegen uns behaupten, dieses Mittel führe nicht zum höchsten Zwecke bürgerlicher Form; sondern es gebe andre Zwecke, deren Mitteln, in streitenden Fällen, jenes Mittel unverletzlicher durchgängiger Gerechtigkeit müsse nachgesetzet werden: so wage dieser es, mit klaren Worten, diese Zwecke und die Mittel uns zu nennen. Keine wird er uns zu nen=

nen wissen, die nicht offenbar von Leidenschaften angegeben wären: von Ländersucht, Geldsucht — Eitelkeit, Lüsternheit und Hoffahrt. Und er wird behaupten müssen, die Beförderung dieser Leidenschaften: des Ehrgeizes, der Habsucht, aller sinnlichen Begierden, sey der Bestimmung und Glückseligkeit des Menschen angemessener, als die Beförderung der Vernunft mit ihren Folgen: der wahren Einsicht, der Mäßigkeit, der Gerechtigkeit, der Gesundheit der Seele, des daurenden Vergnügens, der Tugend selbst.

Viele andre Dinge wird er noch behaupten müssen, die, mit dürren Worten, niemand gern behaupten mag, und die, mit Deutlichkeit, auch nicht gedacht werden. Wirklich ist es von den mehrsten gut genug gemeynt, wenn sie von einem gewissen Interesse des Staats sich träumen lassen, von einer gewissen Wohlfahrt des Ganzen, welche nicht die Wohlfahrt aller seiner Theile, sondern dergestalt davon verschieden sey, daß eine ungemessene Aufopferung von Seiten dieser Theile um des Ganzen willen, mit Vernunft gedacht, und mit Recht soll gefodert werden können. Wollten aber diese Männer, auch von aussen nur, die Sache näher in Betrachtung ziehen, so

würden sie mit sehr geringer Mühe entdecken, daß jenes überschwengliche Interesse, welches ihnen dunkel nur im Sinne schwebt, sich in ein bloß geographisches Interesse auflöst; in dieses nämlich: daß eine gewisse Anzahl von Quadratschuhen Land unter einem gewissen Namen beysammen angetroffen werde. Und sie würden finden, diese guten Männer — zu ihrer herzlichen Befriedigung wohl ohne Zweifel! — daß sie, einem solchen geographischen Interesse zu Liebe, um dasselbe zu erhalten oder zu vermehren, und zu keinem andern Ende, sich an ihrem Eigenthume, an jedem Theile ihrer äußerlichen Freyheit, ja, zu hunderttausenden, an ihrem Leben selbst verkürzen lassen. Sie würden finden, daß sie keine solche Theile eines Ganzen sind, die den Grund ihrer Vereinigung in sich selber haben; eines Ganzen, dessen Einheit in ihm selber wohnt: sondern Theile, die beysammen sind, allein um eines andern willen; Theile eines Dinges, dessen Einheit sich außer ihm befindet: eines blinden Werkzeugs; eines künstlichen aber vernunftlosen Körpers, ohne eigne Seele.

In keinem Felde der menschlichen Erkenntniß

herrschen Verworrenheit und Widerspruch in größerm Maaße als in eben diesem. Man gestehet: jedes gemeine Wesen müsse durchaus den Gesetzen der Gerechtigkeit gemäß verwaltet werden; und man will zugleich, daß sich diese Gesetze nicht bestimmen lassen; daß sie der Willkühr unterworfen, gehorsam dem Zufall, auch die Ungerechtigkeit nicht scheuen sollen. Da es aber von Natur unmöglich ist, was mit vollem Rechte geweigert werden kann, mit vollem Rechte zu erzwingen: so muß ein höchstes unumschränktes Ansehen wohl ins Mittel treten, um die natürlichen Gesetze nach Bedürfniß umzukehren — mit Gewalt.

Wirklich ist der herrschende Begriff von einer Obrigkeit, daß sie an und für sich selbst die Quelle sey der Gerechtigkeit und des Eigenthumes. Nicht des Eigenthumes sichern Besitzes Quelle; sondern des Eigenthumes selbst: daher sie die Ausdehnung und die Schranken aller Gattungen desselben, und jede seiner Anwendungen zu bestimmen habe — nach unbestimmbaren Grundsätzen; höchstens einem gewissen unbestimmten allgemeinen Besten nach, wovon die Erkenntniß, und wozu der Beförderungs-

Trieb in derselben angetroffen wird; abermals auf eine völlig unbestimmte Weise.

Wer möchte alles ungereimte, so in diesen Vorstellungen liegt, entwickeln; und wer möchte es nur entwickelt sehen? Besser, daß ich eile, zur Erklärung und Erhärtung meiner eigenen Gedanken, noch in der Kürze ein und andres beyzubringen.

Davon bin ich ausgegangen: daß der Gewalt nur müsse die Gewalt entgegen treten; dem Verbrechen nur der Zwang. Beyder eigentliches Wesen ist, nicht Thaten einzuflößen, sondern zu vertilgen und zu hindern. Kräfte sind sie zu erwecken nicht im Stande, noch im Stande irgend etwas in sich Gutes zu erschaffen. Dieses kann nur aus sich selbst entspringen, und seine erste Quelle überall, ist die ungeheißene innere Bewegung eines freyen Geistes.

Ohne Gewalt und Zwang haben Menschen sich zuerst verbrüdert, und Gesellschaften gestiftet, wo die Abwesenheit fehlerhafter Einrichtungen ihnen bessere Sicherheit verlieh, als so viele künstliche Anstalten, welche mehr und größere Verbrechen oft erregen, als sie unterdrücken. Thätig ist der Mensch

aus bloßem Triebe, und gerecht muß er seyn, weil er glücklich seyn will. Gutherzigkeit und Liebe, Einsicht, Billigkeit, Großmuth, Tapferkeit und Treue, diese Eigenschaften, welche das Band und die Stärke der Gesellschaften ausmachen, sind ursprüngliche Eigenschaften seiner Natur, und von Gott unmittelbar demselben eingehaucht. Die Künste der Regierung haben den Verstand der Menschen zwar geübt, und indem sie zu allerhand Bestrebungen, Nachforschungen, Zwecken, Wünschen und Gedanken ihnen Anlaß gaben, ihren Geist bereichert; nicht selten aber auch ihn erniedrigt und verschlimmert. Denn sie haben jede Gattung der Ungleichheit, des Vorrangs, der Trennung und der Eitelkeit befördert; und indem sie den einzelnen Menschen mit immer neuen Gegenständen der Sorgfalt für sich selbst überluden, eine ängstliche Bemühung, nur auf seine eigene Person bedacht zu seyn, an die Stelle des Vertrauens und der Gewogenheit gesetzt, die er gegen seine Mitgeschöpfe unterhalten sollte. Die glücklichsten Menschen aber sind diejenigen, deren Herzen mit einer Gemeine in Verbindung stehen, welche alle ihre Wünsche theilt, und von der sie keinen ihrer Wünsche sondern

können; mit einer Gemeine, in der sie jeden Gegenstand des Edelmuthes und des Eifers, und einen Zweck finden, jedes Talent und jede tugendhafte Neigung daran zu üben. Sorge für das Futter haben auch die Thiere; auch neben dieser Sorge Witz genug um sich dasselbe zu verschaffen und Mittel zu ihren einsamen Ergötzlichkeiten auszufinden: aber nur dem Menschen ist es vorbehalten, in der Gesellschaft seiner Nebengeschöpfe Rath zu geben und zu nehmen; zu überzeugen, zu widerlegen, zu begeistern; und im Feuer seiner Liebe oder seines Unwillens, persönliche Sicherheit und eigenen Vortheil außer Acht zu lassen.

Ferguson, mit dessen Worten ich so eben redete,*) warnet sehr vor den politischen Verfeinerungen gewöhnlicher Menschen, die nur Ruhe oder Unthätigkeit zum Gegenstande haben, und durch die Schranken, die sie bösen Handlungen zu setzen trachten, die edelste Geschäftigkeit zugleich vernichten wollen, als hätte der gemeine Mann kein Recht zu handeln, oder nur zu denken. Er erwähnt hiebey des Spottes ei-

*) An Essay on the History of civil Society.

nes großen Fürsten, welcher die Vorsichtigkeit lächerlich zu machen suchte, nach welcher Richter in einem freyen Lande an die genaue Auslegung der Gesetze gebunden sind: *) und sucht alsdann die Herzensangst gewisser Leute, wo sie, anstatt grenzenloser Unterthänigkeit, Trotz auf eigne Rechte, und Mängel der Polizey erblicken, so gut er kann zu mildern; indem er ihnen zu erwägen giebt: wie einem Chineser die Freyheit die man in Europa hat, auf den Straßen und Feldern nach Gefallen hin und her zu wandern, ein sicheres Vorspiel der Verwirrung und der Anarchie dünken müßte: „Können Menschen ihr Oberhaupt sehen und nicht zittern? Können sie ohne eine festgesetzte und geschriebene Verordnung äußerlicher Gebräuche mit einander umgehen? Was ist da für Hoffnung zum Frieden, wo die Straßen nicht zu einer gewissen Stunde gesperrt sind? Was für wilde Unordnung, wenn in irgend einer Sache dem Menschen erlaubt ist, zu thun was ihm beliebt.“

„Freylich“ sagt er weiter „muß die Otter in „gewißer Entfernung gehalten, und der Tiger gefes-

*) Mémoires de Brandenbourg.

„selt werden. Wenn aber Strenge in der Regie„rungskunst sich nicht begnügt den Verbrechen Ein„halt zu thun, sondern den Menschen zum Sclaven „machen will, und dadurch den Grund zum Verderb„niß der Sitten legt, so wie zur Erstickung alles „Edelmuthes unter einem Volke; wenn die Absicht „dieser Strenge dahin geht, nicht sowohl dem Laster „und Frevel, als den Ausbrüchen der Freyheit, zu „steuern; wenn gewisse Formen mit vollem Beyfall „als heilsam aufgenommen werden, bloß weil sie die „Stimme der Menschheit zu unterdrücken dienen, und „andre wieder als schädlich verworfen werden, weil „sie dieser Stimme noch laut zu werden gestatten; „— und wenn gerade alles dieß der Fall seyn sollte „mit so manchen unsrer gerühmten Anstalten zur „Verbesserung der bürgerlichen Gesellschaft: dann „wird zuletzt sich offenbaren, daß jene gerühmten An„stalten weiter nichts als eben so viele Erfindungen „sind, den Geist aller politischen Verbindung zu töd„ten; Erfindungen, die weit kräftiger dazu dienen, „der Menschheit edelste Tugenden in Ketten zu legen, „als Unordnung und Verwirrung zu hemmen." *)

*) Essay on the History of civil Society. P. V. Sect. 5.

Von je her ist das Edle dem Mechanischen, nicht allein wo Kunst vom Handwerk unterschieden werden sollte, sondern in allen Dingen entgegen gesetzet worden, und zwar auf solche Weise: daß man bey dem einen Thätigkeit des Geistes, bey dem andern bloße Thätigkeit des Körpers sich dachte; bey dem einen Sinnes-Adel und Vermögen, bey dem andern Eigennutz und äußeres Bedürfniß; bey dem einen Freyheit, Selbstbestimmung, und bey dem andern Sclaverey und fremden Antrieb. Diese Unterschiede zu verwirren und allmälig zu vertilgen, könnte man die große Absicht unsrer Zeiten nennen. Gerne sähen wir aus der Natur alle Selbstbestimmung, alle unmittelbare eigene Bewegungskraft hinweggeräumt; zeugten gerne das Leben nur aus Dingen die kein Leben haben, und aus lauter Leiden immer frische That; entschlügen gern uns alles dessen, was dem Geiste angehört; alles Ursprünglichen; alles aus sich selbst bestehenden und wirkenden — um an dessen Stelle lauter Räderwerk, Gewicht und Hebel einzuführen. Von unserem politischen Zustande insbesondre, sagt ein Weiser der noch lebt: Wenn die Menschen sich ausdrücklich vorgenommen hätten, der Gesellschaft

eine Form zu geben, in der so wenig Religion und so wenig Tugend als nur möglich angetroffen würde, so hätten sich dieselben offenbar nicht besser dazu nehmen können, als es in der That geschehen. Was von Tugend und Religion (so fährt er fort) bey uns noch übrig ist, haben wir allein dem Umstande zu verdanken, daß die Gesetzgebung bey dem Bau ihrer Maschine, zum Gange eines von den Haupträdern, jener Kräfte dennoch nicht entbehren konnte: an der Natur dieser Religion und dieser Tugend ist ihr aber weiter nichts gelegen, wenn sie nur keine Wirkungen hervorbringen, welche die einförmige Bewegung ihres großen Uhrwerks hemmen. *)

Wo Tugend und Religion nicht mehr empfunden, ja wohl offenbar geläugnet werden, da bleibt kein andres Mittel die gemeine Wohlfahrt zu befördern übrig, als, die eigennützigen partheyischen Rei-

---

*) Lettre sur l'homme et ses rapports pag. 157. Man sehe ferner Montesquieu de l'esprit des loix. Liv. III. Chap. V. verglichen mit dem III. Abschnitte desselbigen Buches, wo es unter andern heißt: Die Griechischen Staatsmänner wußten von keiner andern Stärke um darauf sich zu verlassen, als von der Stärke der Tugend. Unsre Staatsmänner reden nur von Manufacturen, von Handlung und Gewerbe, von öffentlichen Einkünften, von Reichthümern, und sogar von Ueppigkeit nnd Pracht."

gungen der Glieder der Gesellschaft, das ist, ihre Leidenschaften, in ein Gleichgewicht zu bringen. Dieses kann nur mit der äußersten Gewalt erzwungen werden, und dennoch nur auf eine äußerst mangelhafte Weise. Da die Leidenschaften von Natur gesetzlos, wandelbar, und ihre Wirkungen bis ins Unendliche verschieden sind: so müssen schlechterdings die Mittel, welche — ohne edle Gesinnungen zu erwecken — die eigennützigen und persönlichen Neigungen durch sich selbst allein in Schranken halten sollen, ungemessen, und, nach den unbestimmbaren Ereignissen jedes Augenblicks, der Willkühr überlassen seyn. Willkühr aber giebt dem Irrthum Raum; und ungemessene Gewalt, der Unterdrückung aller Rechte: so daß eben die Gebrechen, welche diese Hülfe forderten, ihren Mißbrauch unvermeidlich machen. Auch sehen wir, von einem Ende der Geschichte bis zum andern, bey solchen Völkern — wo aus einer Zusammenordnung bloßer Leidenschaften alle Tugenden entspringen sollten, Tugenden, zum Dienste dieser Leidenschaften, oder vielmehr unsträfliche Laster — daß durch diejenigen Mittel, welche bestimmt waren, den Unternehmungen der Ungerechtigkeit, dem

Einbruche allgemeiner Noth, einer völligen Zerrüttung zu begegnen: daß eben durch sie, alle diese Uebel immer nur vergrößert und zuletzt aufs allerhöchste getrieben wurden: sehen ganz unwidersprechlich: daß Menschen, die nicht selbst im Stande sind, was ihnen gut ist zu erkennen und darnach zu streben, daß solche Menschen noch viel weniger ihr Heil der Tugend eines Vormunds ohne Richter, und der nie mündig werden läßt, zu danken haben können; sehen: daß um Völker mit Gewalt zu hindern ihren eigenen Schaden zu befördern, oder zu ihrem Besten wirklich sie zu zwingen, schlechterdings ein Gott herniederkommen müßte, ein vollkommenes Wesen das nicht sterben könnte.

Unvollkommene Wesen wie wir selbst, und nur stärker noch versucht zu allem Bösen; bey denen Eigendünkel welcher alle Weisheit von sich stößt, und Hochmuth welcher Recht und Wahrheit selbst beherrschen will und über alle Pflichten sich erhebt, die ganze Seele füllt, und ihnen Tyranney zur größten der Göttinnen macht *) — solche Wesen, werden zwar

*) O hominem amentem et miserum, qui ne umbram qui-

oft mit Erfolg gewaltig seyn um uns zu hindern unsre Leidenschaften zu befriedigen; aber dieses nicht zu unserm Besten; sondern daß wir statt den eigenen, nur ihren Leidenschaften dienen. Hiebey, wenn sie Klugheit haben, können sie auch wohl mit Recht den Namen noch erwerben, daß sie Hirten ihrer Völker sind; denn sie gönnen ihnen gute Weide, Anwachs und Gedeihen; schützen sie mit sicherem Gehege; legen Hunde für sie an die Kette, und umgürten sich wohl selbst zur Wache, wie Eumäos bey'm Homer: nur muß die Heerde sich nicht selber zugehören wollen, noch ein Stück derselben außer seinem Haufen gehen: sonst zuckt und knallt die Peitsche, und der schützende Hund wird gelöst. — Hingegen ist Beförderung der Menschheit: ihrer höchsten Freuden; ihres seeligsten Genusses; ihrer Kraft und ihrer Würde, nie von unser einem zu erwarten, welcher

---

dem unquam τοῦ καλοῦ viderit! atque haec ait omnia facere se dignitatis causa: ubi est autem dignitas, nisi ubi honestas? honestum igitur, habere exercitum nullo publico consilio? occupare urbes civium quo facilior sit aditus ad patriam? Χρεῶν ἀποκοπάς, φυγάδων καθόδους, sexcenta alia scelera moliri, τὴν θεῶν μεγίστην ὥς ἔχειν τυραννίδα? Cic. Ep. ad Att. L. VII. E. XI.

eigenmächtig herrschen will; sondern die Beförderung von lauter solchen Neigungen, welche die Stärke der Seele, die Erhabenheit des Geistes, den Adel des Gemüths, alle wahre innere Vortrefflichkeit und Herrlichkeit zerstören: die Beförderung des Eigennützes, der Gewinnsucht, der Weichlichkeit; einer dummen Bewundrung des Reichthums, des Ranges und der Macht; einer blinden abgeschmackten Unterthänigkeit; und einer Aengstlichkeit und Furcht, welche keinen Eifer zuläßt, und zum kriechendsten Gehorsam bildet. „Dieses ist die Gattung von Regiment (sagt der große edle Ferguson) in welche der Habsüchtige und Stolze, um seine unglücklichen Begierden zu sättigen, gar zu gern seine Nebengeschöpfe hineinstürzen möchte, und welcher sich der Furchtsame und Sclavische auf Gnade und Ungnade zu unterwerfen bereit ist. Wenn aber Raubgier alsdann auf der einen Seite, und Feigheit auf der andern, die Hauptbestandtheile in dem Charakter eines Volks geworden sind: so können selbst die Tugenden eines Antonin oder Trajan nichts weiter thun, als die Peitsche und das Schwerdt mit Billigkeit und Nachdruck brauchen, und die Hoffnung zur Belohnung, oder die

Furcht vor der Strafe so zu lenken suchen, daß sie, nach Erforderniß der Umstände, wider die Laster oder die Schwachheiten der Menschen jedesmal ein schnelles, obgleich nicht dauerhaftes Hülfsmittel an die Hand bieten. — Andre Staaten können auch verderbt seyn, in höherem oder minderem Grade; dieser aber hat Verderbniß zu seiner Grundfeste. Bisweilen mag wohl noch Gerechtigkeit den Arm des despotischen Oberherrn leiten; aber gemeiniglich wird der Name der Gerechtigkeit nur gebraucht, den Eigennutz oder Eigensinn der herrschenden Gewalt zu bezeichnen. Die menschliche Gesellschaft, welche so mancherley Formen anzunehmen sich bequemt, hat alsdann die einfachste von allen gefunden. Der saure Schweiß und das Eigenthum Vieler sind bestimmt, den Leidenschaften Eines Einzigen oder Weniger zu fröhnen; und unter den Menschen finden nur noch zwey Partheyen statt: der Unterdrücker welcher begehrt, und der Unterdrückte der das Herz nicht hat zu weigern." *)

Wenn es wahr ist, daß der Despotismus (Warum nennen wir die Dinge nicht bey ihrem rechten

---

*) Essay on the History of Civil Society, P. VI. S. I.

Namen?) den Menschen auf diese Weise, nicht allein um seine besten Eigenschaften bringt, sondern auch hernach ihm die Erfüllung seiner niedern Wünsche nicht einmahl gestattet; wenn in der Natur der Sache dieses schlechterdings gegründet ist, so möchte ich das Uebel nennen hören, welchem durch das größte aller Uebel abgeholfen werden müßte; oder den Vortheil, welcher ihm die Wage halten könnte. Der Vortheil einer bessern Vertheidigung gegen feindliche Gewalt von außen, wenn auch diese bey der Menge von widersprechenden Beyspielen sich behaupten ließe, gilt zu wenig, da der innerliche Feind der ärgste ist. Keine Verfassung hab' ich zu vertheidigen, in der ich über meine Rechte wachen und sie selber schützen dürfte: keine Freyheit also, und kein Vaterland. Die Geburtsstelle bleibt mir immer; und vielleicht gewinn' ich mehr bey'm neuen Herrn, als ich verliere; sonderlicher Nachtheil wenigstens kann nicht daraus für mich erwachsen.

Eine wichtige Betrachtung dürfen wir nicht übergehen. Diese nehmlich: daß der Despotismus sehr verschiedener Gestalten fähig ist, und daß in einer jeden Staatsverfassung minder oder mehr davon ge-

funden werden kann. Hier, in seinem Inneren, in seiner Quelle angesehen, erweckt er erst den größten Abscheu. Aus sich selber läßt dieß Innere sich nicht entwickeln, so wenig als das Innere von irgend einem Bösen: Irrthum oder Laster: sondern es muß in seinem Gegentheil, wovon es der Mangel ist, betrachtet werden. Das Gegentheil des Despotismus ist das Regiment der Freyheit. Frey, im allerhöchsten Grade, wäre der, der zu seinen Handlungen durch sich selbst allein bestimmt würde, folglich alle seine Gegenstände selbst unmittelbar hervorbrächte: welches von keinem Wesen kann gedacht werden, das sich seiner selbst, mittels Vorstellungen nur, bewußt ist, und nach Gegenständen streben muß, die es nicht in seiner Gewalt hat. Auf jene absolute Weise frey ist Gott, der Einzige, allein. Aber frey — nach seiner Art im allerhöchsten Grade — ist ein jeder Mensch und jeder Bürger, in so ferne er nur nicht gehindert wird seinen wahren Vortheil auf alle Weise nach Vermögen zu befördern. Sclave ist ein jeder, in so fern ihn seinen wahren Vortheil zu befördern etwas nur auf irgend eine Weise hindert.

Ich sagte: jeder Mensch und jeder Bürger:

weil die gegebene Erklärung allgemein ist, und sowohl auf die innere moralische Freyheit geht, als auf die äußere politische.

Beyde hangen aufs genaueste zusammen: denn es ist unmöglich (wie bereits in diesem Aufsatz häufig angedeutet worden) Menschen, die nicht schon sehr tief in die moralische Sclaverey gesunken sind, in die politische zu stürzen: es müßte denn durch eine plötzliche Eroberung geschehen. Die politische Sclaverey eines Volks ist daher zugleich ein Kennzeichen seiner moralischen Sclaverey: und wie diese in der thierischen Natur des Menschen einzig und allein gegründet ist; so auch jene die aus ihr entspringt. Beyde zielen dahin ab, den Menschen immer thierischer zu machen; das ist: ihn von Grund aus zu verderben.

Der nehmliche Zusammenhang wird zwischen beyden Gattungen der Freyheit angetroffen. Wo ein hoher Grad von politischer Freyheit in der That, und nicht allein dem Scheine nach, vorhanden ist, da muß von der moralischen Freyheit nicht weniger ein hoher Grad vorhanden seyn. Beyde sind in der vernünftigen Natur des Menschen einzig und allein gegründet, und ihre Kraft und Folge ist daher: den

Menschen immer menschlicher zu machen, immer fähiger sich selber zu regieren, seine Leidenschaften zu beherrschen, glücklich zu seyn, und ohne Furcht.

Wo keine Gesetze sind, da ist kein gemeines Wesen, folglich auch keine bürgerliche Freyheit. Wo willkührliche Gesetze Platz finden, da ist, so weit diese reichen, wieder keine bürgerliche Freyheit; und willkührlich ist ein jedes Gesetz, welches keine nothwendige Folge der unveränderlichen ewigen Gesetze der Natur ist. Von solchen formellen Gesetzen allein, welche offenbare Folgen der Gesetze der Natur sind, kann die beständige implicite Einwilligung aller Glieder der Gesellschaft behauptet werden, weil sie allein enthalten, was zum offenbaren Vortheil Aller, und eines Jedweden gereicht, und nichts enthalten können, woraus für ein vernünftiges Wesen je der mindeste Schaden erwüchse. Wo die offenbare Gewißheit des allgemeinen Vortheils aufhört, da hört auch die Befugniß der Gesetze, und das System der Freyheit auf.

Die Mehresten haben bey Untersuchung der politischen Freyheit, andere Gesichtspunkte, so, daß es gemeiniglich dabey nur auf die Frage hinaus läuft:

ob es zuträglicher sey, sich der willkührlichen Gewalt eines Einzigen; einer gewissen Anzahl aus der Menge; oder dieser Menge selbst zu unterwerfen, das ist, welche Gattung des Despotismus wohl die beste seyn möchte. Eine Frage die nicht sehr verdient, daß sich ein weiser Mann damit beschäftige.

Darum aber muß viel Tugend, viel moralische Freyheit da vorhanden seyn, wo viel wahre politische augetroffen wird, weil die Gesetze sich nicht selbst beschützen können, sondern durch eine überall und immer gegenwärtige Gewalt, welche allem was die Gesetze angreift unwiderstehlich begegnet, müssen aufrecht erhalten werden. Also wo die wahren Gesetze der Freyheit in der That regieren, da muß ihr Wille der lebendige Wille des Volkes selbst seyn. Gesetze der Freyheit sind keine andre, als Gesetze der strengsten Gerechtigkeit, das ist, der vernünftigen Gleichheit: Also muß der Geist der ihnen Nachdruck giebt und Dauer, eben so weit von der Herrschsucht entfernt seyn, welche unterdrücken will, als von der Niederträchtigkeit, die sich unterdrücken läßt: und dieser Geist ist

der beste, der edelste und stärkste, welcher über Menschen walten kann.

Von einer reinen transscendentalen Tugend, dieser äußerst seltenen Himmelsgabe, ist hier nicht die Rede; sondern von der Menge und der Stärke guter, und großer Eigenschaften des Verstandes und des Herzens. Jene findet sich vielleicht noch öfter in einem unglücklichen Staat, mitten unter allen Gräueln der Verderbniß, als in einem glücklichen und tugendreichen. Man könnte hier vielleicht einige Aehnlichkeit des Verhältnisses, zwischen den äußerlichen und innerlichen Gütern zweyer solcher Völker sehen. Ein Gedanke der vielen andern die Hand bietet, und hier nicht entwickelt werden kann.

Hieraus fließet eine Wahrheit von sehr großem Inhalt — diese Wahrheit: daß die Lehre der Glückseligkeit, der Tugend und des Rechts, auf der Theorie der Freyheit, oder, will man lieber, auf der Theorie des menschlichen Vermögens, schlechterdings beruhe. Und so würde auch im Gegentheil, eine Theorie der Sclaverey, des menschlichen Unvermögens oder der Gewalt der Leidenschaften, die Lehre

des menschlichen Elendes, aller Laster, aller Pflichtvergessenheiten, Missethaten und Verbrechen an die Hand geben. Wahre Freyheit also wäre mit der Tugend einerley. Tugend aber kann nur in dem Menschen selber wohnen, und ihre Kraft durch keine andre Kraft vertreten werden. Die Kraft der Tugend und der Freyheit nach dem Aeußerlichen zu vertreten ist die Absicht förmlicher Gesetze, und da förmliche Gesetze auf das Gegentheil von beyden immer sich beziehen und gründen: so enthält ihre Geschichte eine authentische Geschichte des menschlichen Unvermögens, welche nicht genug erwogen werden kann. Von der Einzigen Spartanischen Verfassung behauptet Xenophon: sie hätte zu ihrem Augenmerk die Tugend selbst gehabt. So viel ist gewiß, daß sie ganz dahin gerichtet war, der bürgerlichen Gesetze, durch die Unterdrückung derjenigen Neigungen, welche jene nöthig machen, und durch die Wegräumung ihrer Gegenstände, gar nicht zu bedürfen. Sie wollten Sitten und Gesinnungen erzwingen, nicht bloß körperliche Handlungen oder Unterlassungen derselben. Aber dieses heißt noch nicht die Tugend selbst zum Gegenstande haben, und Sparta war sehr weit

davon entfernt *). Keine Staatsverfassung soll und kann auch Tugend selbst unmittelbar zum Gegenstande haben, weil die Tugend nie aus irgend einer äußerlichen Form entspringen kann.

Dieß geschieht von Menschen unaufhörlich: daß sie die Wirkungen mit ihren Ursachen, äußerliche Beschaffenheiten mit den innerlichen verwechseln, Symptomen für die Sache selbst und ihre Quelle nehmen. Gute politische Gesetze sind Wirkungen der Tugend und der Weisheit; nicht ihre erste Ursache. Sie sind die Wirkungen derselben auch nur in so ferne, als Thorheit und Laster vorhanden sind, welche sich der Tugend und Weisheit widersetzen. Nehmen diese überhand, so verlieren die guten Gesetze ihre Kraft, und es entstehen andre, welche mehrentheils mit besserem Erfolg der Tugend und der Weisheit widerstehen, als jene der Thorheit und dem Laster widerstehen konnten. Der Wahnwitz, sagt ein Seher dieser Zeit, wenn er epidemisch wird, bekömmt den Namen der Vernunft. Eben so das Laster: wenn es allgemein wird,

---

*) Man sehe das Urtheil eines Zeitgenossen Xenophons von diesem Sparta im VIIIten Buche der Republik des Platon.

tritt es an der Tugend Stelle. Und dann geben beyde auch Gesetze. Ueberall regiert der Stärkere; nur nicht überall mit Recht.

Könnte Tugend und Glückseligkeit durch irgend eine Form hervorgebracht, oder nur mit Sicherheit darin bewahret werden: so hätte dieß die Form der wahren göttlichen Religion gewiß zu allererst vermocht. So wenig aber hat sie dieß vermocht, und ihrem Mißbrauch widerstanden, daß wir eben jene Zeiten, in welchen diese Form die herrschende, beynah die Einzige der Menschheit war und alle übrige verschlang, an Gräueln, und an Dauer dieser Gräuel, alle andre Zeiten der Geschichte übertreffen sehn. Wir sehen auch wie es geschah. Um das größte Gut, das sich gedenken läßt, den Menschen zu verschaffen, ihnen nur die Bahn dahin zu brechen, durfte man kein Mittel unversucht lassen. Abzuwarten — schien dem frommen Eifer Albernheit und Sünde. Lieber wollte man dem Unverstande nachgeben, und die Wahrheit selbst zur Thorheit machen; lieber allen Lastern heucheln und sogar ihr Bundsgenosse werden: jeden Reiz, jede Verführung, jeden Betrug und jeden Zwang zu Hülfe rufen. — Es begann mit der redlichsten Absicht,

die erst spät, und niemals ganz, zum bloßen Vorwande sich erniedrigte. Und so wurde der Buchstabe der Wahrheit, Buchstabe des ärgsten Unsinns; die heiligste Lehre zu einem Mittel alle Tugend und selbst das Gewissen auszurotten; die Richtschnur der Glückseligkeit, zu einem Fallstricke des Verderbens..... Welch ein Beyspiel voll der tiefsten Lehren für den forschenden Verstand!

Wenn aber diese gräßliche Epoche meist vorüber ist: wem haben wir es zu verdanken? Etwa irgend einer neuen Form; irgend einer gewaltthätigen Anstalt? Keineswegs. Zu verdanken haben wir es jener inneren unsichtbaren Kraft allein, welche überall wo Gutes in der Welt geschah und Böses ihm die Stelle räumen mußte, wenn nicht an der Spitze, wenigstens im Hinterhalte war: dem niemals ruhenden Bestreben der Vernunft. So unvollkommen die Vernunft sich auch im Menschen zeigt, so ist sie doch das Beste was er hat, das Einzige was ihm wahrhaftig hilft und frommet. Was er außer ihrem Lichte sehen soll, wird er nie erblicken; was er unternehmen soll, von ihrem Rath entfernt, das wird ihm nie gelingen. Kann wohl jemand weise werden

anderswo als im Verstande; im Verstande den er selber hat? Kann er glücklich werden außer seinem eignen Herzen?

Hier entsteht die Frage: Wie der menschlichen Gesellschaft denn zu rathen sey, da sie, weder ohne eine solche äußerliche Form, welche Mittel der Gewalt enthält, bestehen noch auch durch dieselbe ihre Wohlfahrt sichern kann?

Auf diese Frage ist die Antwort schon gegeben.

Derjenige Zwang, ohne welchen die Gesellschaft nicht bestehen kann, hat nicht, was den Menschen gut, sondern was ihn böse macht, zum Gegenstande: keinen positiven, sondern einen negativen Zweck. Dieser kann durch äußerliche Form erhalten und gesichert werden; und alles Positive, Tugend und Glückseligkeit entspringen dann von selbst aus ihrer eigenen Quelle.

Damit also wäre uns gerathen: wenn wir nie erzwingen wollten; was sich nicht erzwingen läßt: und hingegen das erzwängen mit vereinigter Gewalt, was erzwungen werden kann und sollte.

Dieses aber kann erzwungen werden unter Menschen, daß Keiner Gewalt zu leiden habe von

dem andern; und es ist das Einzige, das gewissen, allgemeinen, unveränderlichen Vortheil bringt.

Oeffnet alle Bücher der Geschichte. War es Mangel an Reichthümern, an Volksmenge, an Kriegsmacht und Gebiet, was so viele Staaten in das tiefste Elend sinken, ihre Glieder alle Gattungen des Jammers und der Schande fühlen ließ? — Es war im Gegentheil nur das tolle Rennen nach diesen Gegenständen; es war der Mangel eines allgemeinen strengen unbeweglichen Gesetzes der Gerechtigkeit, welches jedes andre Gesetz zum Gräuel machte.

Was die Menschen überall so elend werden ließ: War es Unwissenheit und Dummheit an und für sich selbst; war es Widerspenstigkeit und Trägheit? — Weit entfernt! Es waren die Fehlschlüsse der Weisheit, die Irrthümer des Verstandes, die Täuschungen des Witzes, verknüpft mit der Ungeduld zu wirken, mit der Gewalt, die Zwecke jedes Augenblickes zu verfolgen, und sie einer unterjochten Menge aufzudringen.

Die unendliche Geschichte aller Uebel, womit die

Leidenschaften der Herrscher die Erde überall vergiftet haben, ist kaum schrecklicher als die Geschichte dessen, was aus ihrem besten Willen floß: Die Vereinigung von beyden stellet ein Gemählde dar, das aus schwachen Seelen Gotteslåugner machen könnte.

Je mehr und je ausführlicher man die Geschichte liest, desto heller muß die Ueberzeugung werden, daß es, wie Spinoza sagt, die größte Thorheit sey, von einem andern zu erwarten, was niemand von sich selbst erlangen kann, nehmlich, daß er seine eignen Leidenschaften unterdrücke um die Leidenschaften andrer zu befriedigen; daß er der Wollust, der Ehrsucht und dem Geiz entsage, um nur ihre Gegenstånde andern zu verschaffen und zu sichern: oder zu erwarten, daß derjenige allein von keiner Leidenschaft dahin gerissen werde, dessen ganzer Zustand so beschaffen ist, daß er, mit den größesten Versuchungen umringt, den stärksten Reiz zu allen Leidenschaften fühlen muß *).

Noch ein andrer großer Mann schärft an mehr als Einer Stelle seines besten Werkes eben diese Wahrheit

*) Tractatus politici (nicht des Theologico-politici,) Cap. VI. §. 3.

sehr nachdrücklich ein *), und ich rufe ihn, vor andern, gern zum Zeugen auf, weil niemand seinen hellen unpartheyischen Verstand mit Ehre läugnen kann. „Man sehe, sagt er unter andern, (Lib., I. c. 42.) wie geschwinde der Decemvir Appius um alle seine Tugend kam, und wie wenig in den edlen jungen Römern, die um ihn versammelt waren, die Eindrücke der besten Erziehung Stand hielten. Man betrachte unter den Zehnmännern von der zweyten Wahl den Quintus Fabius, wie er, durch Herrschsucht bethört, durch den Appius verführt, aus dem besten Manne bald zum allerschlimmsten wurde. Die Menge von Beyspielen dieser Gattung sollte die Gesetzgeber der Freystaaten und der Monarchien aufmerksam machen, und sie den Begierden der Menschen auf alle Weise Schranken setzen lehren, so daß Keinem die geringste Hoffnung übrig bliebe ungestraft zu sündigen.“

Gute Gesetze aber, behauptet eben dieser große Mann, (Lib. I. c. 9.) könnten unter einer unumschränkten Herrschaft schlechterdings sich nicht erhalten; und die Sache spricht von selbst, auch ohne das vor-

*) Machiavelli. Discorsi sopra la prima Deca di T. Livio.

hergegangene. Schlimme und thörichte Gesetze treten alsdann an die Stelle. Die letzteren, für sich allein, (die nicht unmittelbar von Leidenschaften eingegeben wurden, die bey guter Absicht oft entsprangen nur aus Willkühr die sich irrte) sind an bösen Folgen reich genug, um mit jeder andern Plage der Menschheit, besonders in Betrachtung ihrer Dauer und ihres Umfangs, die Vergleichung auszuhalten.

Es ist ekelhaft zu hören, wie Leute manchmal gewisse Vortheile der Polizey, oder andre geringfügige Dinge, neben die entsetzlichen Folgen einer willkührlichen Gewalt auf die Wage legen dürfen. Freylich aus dem ärgsten Dinge muß auch Gutes hie und da, und zwar Gutes eigener Art sogar, entspringen. Das Gute, welches unumschränkte Herrschaft wirkt, fällt doppelt auf, vornehmlich darum, weil es unversehens, ganz mit einem Mal und schnell zum Vorschein kömmt. Dieß entzücket dann die schwachen Köpfe. Das Böse, das sie lange täglich sahn, bey welchem sie erzogen wurden, und dessen nicht viel neues mehr geschehen kann, das empfinden sie nicht mehr, sie sind das alles schon gewohnt: das Gute nicht.

Im Gegentheil, wo Freyheit herrscht, erfordern alle Dinge ihre Zeit; welches kein so großes Uebel ist. Und dann: ohne der unsäglichen Gefahren zu gedenken welche, im Moralischen, mit jeder schnellen Wirkungsart verbunden sind, vornehmlich wo für Alle Einer nur Entschlüsse faßt, die Sorge Aller aber müßig werden muß und stumm: ohne der wichtigen Vortheile zu erwähnen, die, wo Viele sorgen, untersuchen und Entschlüsse fassen dürfen, der Langsamkeit die Wage reichlich halten: liegt in der Sache selbst unmittelbar ein Vorzug von der größten Wichtigkeit. Wo guten Zwecken die Gewalt nicht gleich zu Dienste steht, da müssen diese Zwecke zu erreichen, andre Kräfte aufgeboten, und in einem weiten Umfange bewegt werden. Eine jede Sache die zum Vorschlag kömmt, wird von allen ihren Seiten angesehen, bis aufs äußerste entwickelt, nach ihren Verhältnissen geprüft, bestritten und gerettet. Bewafnet schon mit Gründen der Vernunft und der Ueberredung tritt sie Anfangs gleich hervor: hernach muß sie jeden Angriff auszuhalten und zurückzutreiben wissen, unterstützet von Geduld, Standhaftigkeit, Geschicklichkeit und Muth, bis endlich alle Zweifel vertilgt, alle Vorurtheile über-

wunden, alle Hindernisse der Partheylichkeit aus dem Wege geräumet sind. So wird Nachdenken überall erweckt, Einsicht ausgebreitet und geschärft, der ganze Mensch auf das kräftigste gebildet. Noch mehr: Um gehört und leicht befolgt zu werden, muß ein jeder, der nach Einfluß strebt, um guten Ruf bekümmert seyn; er muß bey dem Mangel anderer Gewalt, das Ansehen der Rechtschaffenheit und Klugheit; er muß die Majestät der Weisheit und der Tugend zu erwerben suchen. Wenn auf diese Weise große Eigenschaften der Seele und des Geistes unter einem Volke häufiger entstehen, so, daß auch die Menge, nicht die Früchte bloß davon genießt, sondern selbst in ihrem Maaße denken, selber Antheil nehmen lernt am Ganzen; lernet Dinge schätzen und nach ihrem Werthe ordnen; gewinnet Billigkeit, Gefühl der Rechte menschlicher Natur, und zu diesen Rechten Herz, Freudigkeit und Muth: — Wenn dies alles mit der Sache, welche Zögerungen nach sich zieht, genau verbunden ist . . . O, wer möchte da nicht gerne harren! wer nicht gerne tausend eitle Dinge missen, tausend Unbequemlichkeiten dulden, und wenns ein Mann ist, auch den größesten Gefahren gern entgegen sehn!

Wo die Staatsverwaltung Mehrere unmittelbar beschäftigt, da entstehet, außer jenem überschwenglichen Vortheil, daß die besten Tugenden und die besten Geistes-Gaben häufiger erweckt und das Antheil vieler Menschen werden, noch ein andrer, der sich näher auf die äußerliche Wohlfahrt eines Staats bezieht, und von Machiavell, der immer diese nur beäuget, in das hellste Licht gesetzet worden ist. Es bemerket dieser, daß die Staaten mehrentheils dadurch zu Grunde gehn, daß sich die Umstände und die Zeiten ändern; die Maaßregeln aber nach denselben nicht geändert werden. Der Alleinherrscher kann sich schlechterdings nicht immer in die Zeit schicken; denn hiezu ist eine solche Mannichfaltigkeit von Geistes-Gaben und Gemüths-Beschaffenheiten nöthig, die in Einem Menschen nicht beysammen angetroffen werden können, und die einander häufig widersprechen. Der Zögrer Fabius konnte nicht, wie Scipio, nach Afrika hinüber fliegen wollen: und war er Herr von Rom, so unterdrückte leichtlich Hannibal dasselbe noch am Ende. Nun aber trat für jede Zeit der Mann hervor, dessen sie bedurfte. Und so kann ein Staat, den Viele unter-

stützen, dem Schicksal länger widerstehen, als derjenige, den nur der Wille eines Einzigen regiert. Denn es ist unmöglich, daß ein Mensch seinem Charakter entsage; daß er seine Meynungen, seine Denkungsart verändere; seine Grundsätze und seine Vorurtheile verläugne; seine Einsichten und seine Erfahrungen verwandle: Kurz, daß er nicht sey was er ist; sondern, was der Lauf der Dinge jedesmal von ihm verlangt.

Sokrates fragt beym Plato den Adimant: *) Aber, um Gottes willen, sage mir: sollen wir denn auch über die Verträge, welche Käufer und Verkäufer unter sich schließen, oder welche Hand-Arbeit betreffen; imgleichen.. wenn etwa auf Märkten oder in Häfen ein Zoll aufzuerlegen oder einzutreiben ist; kurz über alle den Handel angehende Rechte, in der Stadt oder im Hafen; sollen wir über diese und ähnliche Dinge, wie sie Namen haben, uns unterfangen, etwas durch Gesetze zu verordnen? Adim. Keineswegs geziemt es sich, guten, braven Männern dergleichen zu gebieten. Die mehrsten Verord-

*) Im IVten Buche der Republik.

nungen, welche hierüber zu machen sind, werden sie leicht selber finden. Sokrates: Allerdings, mein Freund, wenn anders Gott sie bey unsern oben angeführten heilsamen Gesetzen erhält. Adim: Wo nicht; so werden sie ihr Leben damit zubringen, eine Menge von Gesetzen zu geben, und dieselben immer zu verbessern, in der Meynung, endlich das beste zu treffen. Sokrates: Du willst sagen, daß solche Leute den Kranken ähnlich sind, die wegen ihrer Unenthaltsamkeit ihre schädliche Lebensart nicht ändern wollen. Adim: Eben das. Sokrates: Sie treiben es auf eine lächerliche Weise. Durch alle Heilungsmittel erlangen sie nichts, als daß sie mannichfaltigere und schwerere Uebel sich zuziehen; und doch hoffen sie bey jeder neuen Arzeney, die man ihnen vorschlägt, durch diese besser zu werden.

Ich zweifle ob sich über Staatsverwaltung etwas weiseres, etwas von größerm Inhalt sagen lässet, als was hier Sokrates und Adimant geredet haben. Eitle Sorgen und thörichte Wünsche unterdrückten überall die Weisheit, und suchten eigne Herrschaft; aber erst in unsern Zeiten haben sie ein förmliches System für sich erbauen dürfen; ein System,

welches jede Gewaltthätigkeit mit einem Vorwande beschützt, und sogar ein Recht ertheilen will, alle Rechte zu beherrschen, und nach Gutdünken die Gesetze um ihre unveränderlichste Absicht zu betrügen. Diese Sorgen, diese Wünsche miteinander, lösen sich in die Begierde nach üppigem Genusse auf. Aber das ist die Natur der Leidenschaft, daß sie nicht am Dinge selbst, sondern nur an seinem Bilde hangen kann. Darum muß sie immer sich betrügen; niemals, was sie sucht, erhaschen, und alle ihre Mittel fehl schlagen sehn. Nicht den Genuß, nicht seine wirklichen Mittel, sondern was sie vorstellt: nur den Reichthum suchen wir mit Eifer; mehr noch sein Gepränge, seinen Glanz, und das Jahrhundert ist in Absicht dieser Dinge in eine Gattung von Aberglauben verfallen, welche von allen Gattungen des Aberglaubens vielleicht die schlimmste ist. Wirklich ist es mit dem Ansehn oder mit der Schwärmerey des Reichthums dahin unter uns gekommen, daß er geheuchelt werden muß, wo er nicht ist, wie man ehedem die Tugend heuchelte; dahin, daß er, gleich der Tugend, gleich der Freyheit und der Ehre, wo diese über alles gelten, jedes Opfer fordern

darf. Und wo bliebe nun Gerechtigkeit; wo, Mäßigkeit und Weisheit; wo, zum Schutze der Rechte, Herz und Eintracht; wo, Billigkeit und wahre Wohlfahrt — wo, nur eigentlicher Ueberfluß und ruhiger Besitz?

Niemand hat dieß heller eingesehen, als Thomas Hobbes, dieser ernste Denker, den auch Leibnitz wegen seines Tiefsinns ehrte. Ihm entgieng es nicht, daß zwischen ungemessenen Begierden die sich widersprechen, ein innerlicher Friede nie gestiftet werden kann, und daß sich Leidenschaften eben so wenig zu einem System der Tugend und der Freyheit je zusammen ordnen werden, als Irrthümer zu einem System der Wahrheit. Da er selber nur an Leidenschaften und an körperliche Triebe glaubte, konnt' er Recht und Tugend Andere nicht lehren. Ehrlich hat er Recht und Tugend auch darum geläugnet, und sie nicht aus Dingen herleiten wollen, aus denen sie nicht folgen. Er hat jede Natur in sich selber rein und die Wahrheit unverfälscht gelassen; hat nicht gesucht das Böse in ein gut Gerücht zu bringen. Eben so Machiavell in seinem Fürsten, den man so ungerecht verlästert hat, weil er die wahre Theorie der unumschränkten Herrschaft eines Ein=

zigen, und keine falsche irrige und **täuschende** gegeben hat. Wär' es mir vergönnet Lorbeer-Kränze auszutheilen: diese Männer wollt' ich damit krönen, und sie jenen von der Stirn reißen, die Betrüger, Heuchler, oder seichte Köpfe waren.

Ich höre mehr als Eine Stimme, die mich höhnisch fragt: ob ich denn glaube, daß in einem Staat, der nach meinen Grundsätzen eingerichtet wäre, die Menschen nicht mehr den Leidenschaften, sondern allein der Weisheit nachgehen würden? Und ich antworte ganz geduldig: Nein, ich glaube dieses nicht; wohl aber folgendes: Daß der Unterschied unendlich sey, die Menschen nicht von ihren Thorheiten ausdrücklich zu heilen, und, sie ausdrücklich dazu anzuführen; unendlich der Unterschied, die Menschen nicht von allem Elende zu befreyen, und, sie mit Gewalt hinein zu stürzen.

Ich habe gleich im Anfang dieser Schrift erinnert: Da die blinden Triebe den Menschen mehr als die Vernunft beherrschten, so könnte die Hülfe gewisser Leidenschaften, um mit ihnen andre Leidenschaften zu bekämpfen, nicht entbehret werden; keine aber wäre zu erregen an und für sich selbst, um ihren Gegenstand als den letzten Gegenstand der Wünsche, als das Ziel

der persönlichen und öffentlichen Glückseligkeit zu setzen. Ich habe gezeigt, daß wo letzteres geschieht, nothwendig der Despotismus von allen Seiten einbrechen muß; überall zu allen Zeiten eingebrochen ist; und daß Despotismus niemals Gutes stiften kann. Ich habe, was die Nothwendigkeit des Despotismus in diesem System anbelangt, mich am Ende auf den Thomas Hobbes berufen, welcher demjenigen, der noch zweifeln möchte, keinen Zweifel übrig lassen wird. Zuvor aber wurde dargethan, daß der Despotismus auch in diesem System, wo er weder zu vermeiden ist noch zu entbehren, jeden seiner Unterworfenen minder oder mehr, und weit die allermehrsten auf die schrecklichste Weise um ihre Absichten betrügen müsse; weil es ganz unmöglich ist, bey dem Verhältnisse der Tugend und der Wahrheit gegen Laster und Irrthum unter den Menschen, daß derjenige, der Andre mit Gewalt zu ihrem eigenen Vortheil zwingen darf, sie nicht weit öfter zu ihrem Nachtheil zwingen sollte; selbst auch dann, und oft dann am allermehrsten, wenn er Gutes will; denn die Thorheit der Menschen ist viel größer noch als ihre Bosheit.

Demnach hätten in dem Staat, der nach den

Grundsätzen dieser Schrift errichtet wäre, selbst die Leidenschaften jedes einzelnen Gliedes ein weit freyeres Spiel als in andern Staaten; denn hier würde nichts verhindert mit Gewalt, als nur, was das Eigenthum verletzte, und alle Kräfte wären einzig und allein gesetzloser Gewalt und willkührlichem Regiment entgegen gerichtet. Vernunft und Weisheit aber hätten hier das allerfreyeste Spiel; nicht wegen Abwesenheit der Hindernisse bloß, sondern, weil sie, wie bereits gezeigt worden, sich auf alle Weise zu entwickeln durch die wichtigsten Gegenstände unaufhörlich aufgefordert würden. Vollkommenheit ist nirgendwo zu hoffen, denn aus lauter mangelhaftem Stoff kann etwas mangelloses nie hervorgehn, und so würde selbst auch eine solche menschliche Gesellschaft, wie diejenige, die wir errichtet sehen möchten; eine Gesellschaft, welche einzig und allein vereinigt wäre: Um die Sicherheit von allen Rechten durch die Erfüllung aller Pflichten zu erhalten, ohne welche diese Rechte nicht bestehen und nicht gelten können: Auch eine solche Gesellschaft, die vollkommenste die unter Menschen sich gedenken läßt, und die Einzige die mit Vernunft bestehen kann; selbst

eine solche würde mit sehr großen Uebeln unaufhörlich doch zu kämpfen haben. Um auch diese Uebel aufzuheben und die Glückseligkeit der Menschen zu vollenden, müßte sich ein allgemeines Mittel finden, ihre Natur von Grund aus zu verbessern; welches unter Dingen dieser Erde nur ein Thor zu suchen unternehmen kann. Aber dann erst wären wir unendlich elend, wenn wir so beschaffen wie wir sind, hier zur Ruhe, zur Zufriedenheit gelangen könnten; und das ist der größte Widersacher unseres Geschlechts, der uns dieß zu hoffen, dieß zu wünschen verführen oder antreiben will.

---

Le partage du brave homme est d'expliquer librement ses pensées. Celui qui n'ose regarder fixement les deux poles de la vie humaine, la religion et le gouvernement, n'est qu'un lâche,

*Voltaire.*

---

# Anhang.

## I.

## Gedanken Verschiedener bey Gelegenheit einer merkwürdigen Schrift.

1.

Die Erscheinung des Etwas, das Lessing gesagt hat, hat mich an zwei Briefe erinnert, welche dem sel. Lessing ehemals mitgetheilt wurden, und, durch andere Wege, noch in mehrere Hände gekommen sind. Ich gebe sie in der Ursprache, um sie vollkommen unverfälscht zu liefern.

*M. . le 20. Juin. 1779.*

. . . . . Vous me faites là guerre sur ce que je ne Vous ai point communiqué l'ordonnance qui a paru chez nous pour réformer les études des moines. C'est par discrétion que nous en voulions faire un secret; mais les moines eux-mêmes en ayant donné des copies, cette ordon-

nance fut réimprimée à B      et H. . . Ainsi je Vous envoye tout ce qui m'en reste d'exemplaires, et je me propose de la faire réimprimer à mon tour. Pour le Votum de . . . que Vous m'avez communiqué, c'est une pièce très-bien travaillée; mais il porte sur des principes un peu différens des miens. J'eus un entretien sur cette matière avec feu le Comte de Buckebourg la derniere fois que je vis ce grand homme, et j'eus la satisfaction de trouver qu'il envisageoit cet objet sous le même point de vue à peu près que moi.

Je ne voudrois pas extirper les moines, cela fut-il en mon pouvoir? Ils ont fait du bien et du mal. Quant au mal, il est très-facile dans ce siècle de les empêcher d'en faire; et il me paroit qu'on ne songe pas assez aux services qu'ils pourroient rendre pour peu qu'on s'y prît bien. Privés volontairement de la plûpart des jouissances des sens, éloignés de la dissipation, des frivolités, et des sert-à-rien si bien appréciés par W — r, il faut nécessairement qu'ils s'attachent à ce qui leur reste;

et c'est par là qu'ils acquierent cette énergie qui a produit et le bien et les grands maux dont ils ont été la cause. Je connois leur caractère par expérience. L'histoire les représente héros, apôtres, martyrs, fanatiques, scélérats etc. c'est à dire que sur le même nombre d'hommes il s'est trouvé parmi eux beaucoup plus de cette énergie, que ni la volupté ni les illusions de l'ambition n'ont affoiblie, que dans les autres classes des hommes. Mais cette énergie a été différemment conduite par la vérité ou par l'erreur. Il y en a eu des essaims qui, croupissant dans l'ignorance et dans la crapule, ont nui à la société et par le scandale qu'ils ont donné et par les erreurs qu'ils ont entretenues: et s'ils n'ont pas fait d'autre mal à l'état, c'est qu'ils n'avoient pas assez d'énergie pour en faire. On a vu d'autres religieux ou bigots, selon qu'ils étoient plus ou moins instruits. Pour cette raison le premier point à mon avis, c'est de travailler à leur instruction; le second, de rendre leur supérieurs responsables de leur discipline. Il faudroit pour cet effet ne se mê-

ler jamais du gouvernement intérieur des couvens: il ne faudroit pas le faire surtout pour soutenir des individus, à moins que les supérieurs n'abusassent absolument de leur autorité et ne s'arrogeassent une espèce de jurisdiction qui ne leur appartient point. Dans ce dernier cas il faudroit user de sévérité et procéder contre ces supérieurs avec toute la rigueur. — — Pour ce qui regarde le nombre des moines: c'est un calcul dont je n'ai jamais su me tirer; mais s'il faut une approximation, voici la mienne. S'ils sont méchans ou ignorans, ils sont de trop, dût-il n'y en avoir qu'un seul: mais s'il est possible de les former, comme j'espère qu'ils le seront chez nous, j'en employerois utilement tout le nombre actuël. Il n'est cependant gueres probables qu'avec nos arrangemens ils restent si nombreux parce qu'ils trouveront difficilement assez de bons sujets.

Quant à la manière de les faire subsister, je suis de l'avis de l'auteur du Votum, et je crois comme lui qu'il vaudroit mieux abolir la quête: mais encore s'ils sont bons, le mal

n'est pas à beaucoup près si grand. Dans quelques années d'ici je compte qu'ils prêcheront le bien et qu'ils faciliteront les mesures d'une bonne administration autant qu'ils les ont contrariées jusqu' ici. Mais pour que cela arrive; ils ne doivent pas supposer à l'administration cette haine qu'on leur témoigne généralement, et il leur faut faire sentir que c'est pour leur propre bien qu'on les réforme. Il y a dans ce pays-ci un couvent de Capucins où les jeunes freres sont aussi heureux et aussi satisfaits que si on leur avoit opéré le cataracte; et bien loin de s'opposer à nos vues, il y a eu des ordres de religieux qui ont reçu l'ordonnance avec les expressions d'une vive reconnoissance.

Le grand mal que les moines ont produit, ils l'ont produit en autant qu'ils se regardoient comme uniquement dépendans de la cour de Rome. Cependant je remarque que les princes qui en veulent aux moines, adoptent souvent avec une contradiction manifeste les principes de cette cour . . . . Nous autres de ce pays-ci,

nous n'avons jamais été ni Febroniens, ni Anti-febroniens. Nous nous contentons d'être orthodoxes, sans aucune distinction de parti. Etc.

## RÉPONSE.

*P . . . . le 5. d'Octobre. 1779.*

Je ne Vous ai point encore remercié de la lettre intéressante et vraiment philosophique que Vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le 20. de Juin. Il falloit tout Votre esprit pour espérer d'en donner aux moines; et le projet de les rendre utiles, me paroît surpasser toutes les bonnes intentions qu'on a jamais eues. Mais permettez-moi de Vous faire une couple d'observations. C'est fort bien quand Vous remarquez qu'il est assez facile dans notre siècle d'empêcher les moines de faire beaucoup de mal; mais je crois que Vous auriez dû remarquer en même temps, qu'il est très-difficile dans notre siècle de les employer à faire beaucoup de bien. „ L'histoire, dites Vous, les représente héros, apôtres, martyrs, fanatiques, scélérats, — c'est à dire, que sur le même nom-

„bre d'hommes il s'est trouvé parmi eux beau-„coup plus de cette énergie que ni la volupté „ni les illusions de l'ambition n' ont affoiblie:“ mais, de grace, ce qui servoit à leur donner cette énergie, l'avons-nous encore au milieu de nous? Et quand nous l'aurions, pensez-vous que nous puissions faire des héros, des apôtres, des martyrs à notre usage avec les mêmes ingrédiens qui servoient à leur composition dans les temps, dont Vous parlez? S'il y a eu de grands hommes parmi les moines, c'étoit quand de grands hommes pouvoient embrasser cet état, ou s'y trouver malheureusement engagés. Alors tout le monde croyoit de bonne foi ne vouloir qu' aller au ciel, dont il savoit décidamment la route; aujourd'hui — nous avons changé du noir au blanc à cet égard, ou, si Vous l'aimez mieux, du blanc au noir. — Quant au mépris des voluptés, c'est une très-belle chose, et j'espère qu'elle se trouve dans les couvens; mais quant au mépris des distinction, on m'a très - positivement assuré qu'il ne falloit pas l'y chercher. On a cru les couvens assez géné-

ralement le séjour de la vanité, de la haine, de l'intrigue, du despotisme, et de toutes les fureurs de l'envie. Souvenez-Vous des faits que la seule histoire d'Abélard renferme. — Enfin, ch. . E ......., Vous faites fort bien de Vous consoler d'avoir des moines, et de publier à leur sujet des réglemens qui sont des modèles de sagesse et qui Vous couvriront de gloire et de bénédictions; mais si Vous faites plus que de Vous en consoler; si Vous allez jusqu'à Vous en applaudir: je m'en vengerai en Vous disant que je Vous les souhaite! Etc.

Der Mann, welcher diesen letzten Brief geschrieben hat, ist eben der, welchem das Etwas das Lessing gesagt hat zugeschrieben wird.

2.

Lessing mag wohl im Ernste nicht geglaubt haben, daß die Gründe gegen den Papst doppelt und dreifach gegen die Fürsten gälten, da sie höchstens nur einfach dagegen gelten können. Das Interesse der menschlichen Gesellschaft und des Fürsten sind nicht so gerade zu in allen Fällen widersprechend und

sich aufhebend, als das Interesse der Menschheit und des römischen Klerus. Zwischen jener, recht verstanden, läßt eine Uebereinstimmung sich denken, zwischen diesen nie. Und dann darf man nicht durchaus ein Schmeichler heißen, wenn man nur gegen die Tyranney der Hierarchie schreibt, und mancher andern Tyranney nicht erwähnt, weil man, nach seinen Umständen, gerathen findet, diese nicht zu berühren. Seine Meinungen in ihrem ganzen Umfang und nach allen Beziehungen öffentlich nicht zu sagen, — kann man viele Ursachen haben, ohne gerade schmeicheln zu wollen, wenn man nur nicht gerade das Gegentheil dieser Meinung vertheidigt. Es steht ja jedem frey, die Anwendung von einem auf das andere zu machen, ohne daß der Schriftsteller sie erst vormacht. Ich billige nicht jede Reform, die wir jetzt in — zu Stande kommen sehen, und jedes Verfahren bey derselben; ich halte manches für offenbare Ungerechtigkeit und Eingriff in die Rechte der Einzelnen, und bin weit entfernt, lauter gute Absichten dabey zu sehen: aber ich applaudire doch von Herzen den Sturz der römischen Hierarchie, von deren Vortheilen in unserer und der künftigen Zeit mich Müller durch seine mei-

sterhafte Schilderung des Guten, das sie ehemals gestiftet, nicht überzeugt hat.

Auch geht unser Verfasser über alles dieß sehr schnell hinweg, und man zweifelt, ob er seine erste Idee nicht festhalten konnte oder nicht festhalten wollte? die Schrift kündigt sich an, als sollte nur von Papst und Fürst die Rede seyn; und im Grunde wird darin nur von Fürst und Volk gehandelt.

5.

Lessing war der Meinung man müsse einer im Schwange seyenden Uebertreibung eine andere Uebertreibung entgegensetzen. Aus diesem Grundsatze getraue ich mir alle Paradoxa zu erklären, die in seinen Schriften vorkommen, und vielleicht sind alle Paradoxa, die jemals behauptet worden sind, aus keiner andern Quelle entsprungen. Auch unser Verfasser scheint von diesem Grundsatze eingenommen zu seyn: denn im Grunde sind seine Beweise für die Volksregierung ziemlich übertrieben, und bloß darauf calkulirt, der Wage auf der andern Seite den Ueberschwang zu geben, welchen sie auf der einen genommen hat. Mich dünkt aber, dieses Princip gelte

nur für die Conversation, wo es die Unterhaltung belebt, wenn jede Partey, wie man zu sagen pflegt, etwas über die Schnur haut. So bald der schlichte Menschenverstand eintritt, und sein Richtscheit anlegt, verschwindet der Disput und die Unterhaltung hat ein Ende. So aber nicht der Schriftsteller, der nicht bloß unterhalten, sondern belehren will. Dieser suche deutliche und reine Begriffe; und halte sich fest an denselben. Die populäre Meinung wird ihm zwar langsamer, aber, nach einem sehr richtigen Gedanken unsers Verfassers von aller Verbesserung überhaupt, desto sicherer folgen. Wir wollen auch hier das Gute nicht übereilen.

Daß vollkommen tugendhafte Charaktere sich leichter unter einem Despoten bilden können, scheint mir ein sehr richtiger und fruchtbarer Gedanke. Lessing hat in dieser Rücksicht sehr wohl gethan, seinen Nathan in die Türkey zu setzen. Sokrates selbst hat sich zu Athen gebildet, als sich die Regierungsform zur Tyranney neigte.

Gerne möchte ich die Antwort unsers Verfassers auf diese Frage wissen: „Können wir unsere Monarchien in Volksregierungen verwandeln; und wenn

wir können, sollen wir es?“ Mich dünkt, wir würden das Uebel entsetzlich verschlimmern. Wozu also alle Deklamation, die zu nichts führen kann, zu nichts führen soll? Wir sagen dem Kranken bloß mit aller Verschönerung der Rhetorik, daß er gefährlich krank sey; nicht was er zu thun habe, um gesund zu werden, oder nur weniger zu leiden. Lieber mag er sich gesund dünken, als eine Wahrheit hören, die ihm nicht nützen kann.

---

## II.

## Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift.

Man hat dem Verfasser des Etwas, das Lessing gesagt hat, vorgeworfen, er vertheidige die päbstliche Hierarchie. Ich finde davon nichts in der ganzen Schrift, deren Inhalt vielmehr diese Hierarchie auf das ernsthafteste angreift.

Die Vorrede, ja das Motto schon, Lessings Commentar und Möser's Glosse; endlich der Beschluß des Ganzen, sagen, deucht mich, klar genug, warum es einzig und allein zu thun sey.

Von dem ersten großen Buchstaben, bis zu dem letzten Kleinen, dreht sich diese ganze Schrift um den einen festen Punkt: daß menschlicher Eigendünkel, mit der Gewalt verknüpft andere nach sich zu zwingen, es sey nun, daß er sich in Auslegung und Handhabung natürlicher, oder geoffenbarter Gesetze an den Tag lege, überall nur Böses stiften könne, und von Anbeginn gestiftet habe.

Die Einwürfe des Gegners treffen alle neben diesen Punkt, und beweisen folglich weiter nichts als Mißverstand. Gleich der erste und scheinbarste dieser Einwürfe: „daß wenigstens der geistliche Despotismus schlimmer sey, als der weltliche," berührt im mindesten die Sache nicht. Auch wäre wohl noch eher zu bedenken, was uns jetzt am mehresten bedroht und wirklich in die Enge treibt. Ich gestehe, daß ich keinen Sinn für den Schrecken habe, den der heilige Vater zu unseren Zeiten einjagen kann, ob ich gleich mitten in einem katholischen Lande wohne, und der Stuhl zu Rom den Kaiser selbst zum Advokaten und zum Rächer hat. Deswegen muß ich auch die Freude über jeden Verlust der geistlichen Gewalt zur

Vergrößerung der Weltlichen, denen, welche sie empfinden können, ungetheilt überlassen.

Ob die Gründe gegen die Rechte des Papstes den Fürsten selbst (wie Lessing meinte) doppelt und dreifach — oder, nach dem Gegner, nur in einem Bruche treffen: dieses auszumachen überlass' ich dem Verfasser selbst, so wie jede andere Rettung seiner Schrift: ich will nur Mißverstand bey Seite räumen. Das wichtigste in dieser Absicht ist bereits geschehen, indem ich das verfehlte Augenmerk gewiesen habe: Ich gehe nun mit wenigem noch ins Besondere.

„Die logische Ordnung unserer Gedanken, sagt Lessing, ist nicht immer die, in welcher wir sie Andern mittheilen. Aber sie ist die, welche vor allen Dingen der Gegner aufsuchen muß, wenn sein Angriff nach der Billigkeit seyn soll.“ Und so hätte unserm Verfasser schwerlich vorgeworfen werden können: Man müsse zweifeln, ob er seine erste Idee nicht festhalten wollen oder können. Wie gesagt, dreht alles sich in dieser Schrift um einen Punkt, und die erste Idee ist, wie die letzte, keine andere, als den gordischen Knoten zu untersuchen, der von jeher die äußerliche Freyheit der Menschen so unaufhörlich verstrickt hat. Diese Verstri-

ckung sieht der Verfasser aus den positiven Zwecken der Regierungen zusammenlaufen, und bemühet sich: erstlich, a priori, und hernach a posteriori darzuthun, daß eine solche Verstrickung schlechterdings nicht zu vermeiden sey, als indem man allen gewaltsamen Mitteln, jene Zwecke zu befördern, platterdings entsage. Diese Entsagung — behauptet er — indem sie das Regiment der Gerechtigkeit uneingeschränkt, und jede wahre Kraft in größter Freyheit lasse, müsse das Beste des Menschen überall, zu jeder Zeit und auf das sicherste befördern. Und vom Gegentheil behauptet er — und stützt sich dabey auf die unwidersprechlichsten Thatsachen der menschlichen Natur und der Geschichte — daß es sey die ärgste Quelle der Verderbniß und des Jammers.

Wie eine Gesellschaft, deren Grundgesetze nur auf negative Zwecke giengen, äußerlich beschaffen seyn müsse, darauf hat er sich nicht eingelassen, sondern er ist bey dem Materiellen positiver Gesetze, und bey der Bestimmung der nothwendigen Gränzen ihres Inhalts stehen geblieben. Er bemerkt ausdrücklich: es könne jede Regierungsform vom Despotismus minder oder mehr enthalten, und willkührliche Gewalt

so gut wo viele herrschen, als wo einer nur gebietet, schaden. Er sagt S. 366:" die mehresten haben bei Untersuchung der politischen Freyheit andere Gesichtspunkte, so daß es gemeiniglich dabey nur auf die Frage hinausläuft: ob es zuträglicher sey, sich der willkührlichen Gewalt eines Einzigen, einer gewissen Anzahl aus der Menge, oder dieser Menge selbst zu unterwerfen, das ist, welche Gattung des Despotismus wohl die beste seyn möchte? Eine Frage, die nicht sehr verdient daß ein weiser Mann sich damit beschäftige.

Hiernach ist es unbegreiflich, wie der Gegner den Verfasser einer übertriebenen Begünstigung der Volksregierung schuldig finden, und durchaus so reden konnte, als wenn dieß die Hauptidee des Etwas wäre, und die ganze Schlußfolge in demselben sich dahin bezöge. Es fehlte nichts, als daß er auch noch fragte: Ob denn Papstthum Demokratie sey?

Was der Gegner bey dieser Gelegenheit vom Paradoxen sagte, dawider hätte ich verschiedenes einzuwenden, das ich mit guten Beyspielen belegen könnte. Ich will aber nur erzählen, was ich über diesen Punkt von Lessing weiß. Es geschah einmal in seiner

Gegenwart, daß auch mir Paradoxie vorgeworfen wurde; und ich erklärte mich dahin: daß ich nie die Wahrheit einer Sache, von der ich überzeugt wäre, wohl aber die falschen Gründe der Ueberzeugung Anderer von eben dieser Wahrheit anzugreifen pflegte. Liebe zu dem wahren Glauben heiße mich den irrigen bekämpfen. Dadurch lernten solche Leute den wirklichen Zusammenhang ihrer Ideen besser einsehen: sie würden einen Irrthum los — den Irrthum, daß sie etwas zu glauben meynten, was sie nicht glaubten und kämen, in dem Falle selbst, wo sie für den Augenblick eine wahre Sache fahren ließen, doch gewiß der Wahrheit selbst im Grunde näher. Ihre Gedanken würden richtiger geordnet; ihr System in die ihm eigene Harmonie gebracht, welches eine richtige Beurtheilung desselben sehr erleichterte; ihr Geist im reinsten Sinne aufgeklärt; ihre Erkenntniß in der That gebessert. Lessing, der unterdessen näher getreten war, und sich an mich gelehnt hatte, wiederholte zu verschiedenen Malen: das ist accurat mein Fall!

Daß der Inhalt der Gesetze und ihre Verwaltung unter einem gegenseitigen Einflusse stehen, und wechselsweise nothwendige Bestimmungen von einander

erhalten, das ist handgreiflich: Gewissen Einwürfen, die aus dieser Quelle hergenommen werden konnten, suchte der Verfasser zu begegnen. Indessen „mit dem besten Grunde, und ohne in die dem Plato vorgeworfene Sünde zu verfallen, können in einer politischen Abhandlung selbst die unvermeidlichsten Hindernisse unberührt gelassen werden, um nur desto genauer zu bestimmen, was seyn sollte. Daß ist schon ein großes, das vollkommenste Principium zu wissen; Vorurtheil und Mißbrauch stehen dann in ihrer Blöße da, und man nähert sich so viel man kann, dem Wahren; wenigstens entfernt man sich nicht mehr davon mit gutem Willen.“ *)

In dem System des Verfassers muß freylich auch das Volk für etwas gelten, und darf nicht bloß zur Maste gehen. Heißt das aber Volksregierung schlechterdings empfehlen? Ich kann mir eine Monarchie gedenken, deren Grundsätze den Grundsätzen unsers Verfassers in einem hohen Grade angemessen wären, und hingegen eine Volksregierung, die denselben schlechterdings zuwiderliefe, wie denn alle bisherigen Demokratien

*) Worte d'Argenson s Intérêts de la France p. 305.

denselben wirklich minder oder mehr entgegen waren. Man verwechselt oft, sagt Montesquieu, die Freyheit des Volks, mit der Gewalt des Volks, da sich beyde doch nicht selten widersprechen. Die gesetzlose Gewalt der Menge ist wie die gesetzlose Gewalt eines Einzigen: Despotismus. Demokratie und Aristokratie haben nicht die Freyheit schlechterdings zur Folge. Zwar wird die politische Freyheit nur in gemäßigten Staaten angetroffen: aber gemäßigte Staaten enthalten nicht allemal die Freyheit.

Der Bemerkung, daß Lessing seinen Nathan in die Türkey versetzte, hätte diese beygesellt werden können; daß er ihn zum Juden machte. Wie der Gegner die Sache stellt, so müßte wenigstens im größten Theile von Europa, die vollkommene Tugend sich am mehrsten bey den Juden finden, und in dem Betracht ihr Zustand zu beneiden seyn. Wir wissen aber, leider! nur von einem Mendelssohn, und dieser blickt mit Wehmuth und mit Schaudern auf die Fesseln seiner Brüder.

Die zuletzt vom Gegner aufgestellte Frage fällt nach dem von mir bereits gesagten weg. Es läßt sich aber so viel Gutes dabey denken, daß der Ver-

fasser des Etwas sie schwerlich unerörtert lassen wird, wenn er nöthig finden sollte, sich über ein und anderes näher zu erklären, woran ich gar nicht zweifle.

Die Schlußanmerkung des Gegners, hängt mit dem allgemeinen Mißverstande auf das bündigste zusammen. Ueberdem hat sie etwas eigenes, dem eine „Deklamation, die zu nichts führen kann, zu nichts führen soll," allerdings aus dem Wege gehen muß. — Bey körperlichen Schäden sagt man daß die Wunde, die unfühlbar wird, der kalte Brand ergriffen habe. Wer nur wieder Schmerz erregen könnte, hätte schon zum Theil geholfen. Aber von der Hülfe weggesehen, ist sogar ein hoffnungsloser Schmerz besser, als ertödtetes Gefühl. Lieber will ich Sclave seyn, als Sclaverei nicht hassen; lieber jammervoll als niederträchtig; lieber mißvergnügt als feig. Dieß erinnert mich an eine Rede Mendelssohn's. Einer meiner Freunde unterhielt denselben von dem angst- und schreckenvollen Gottesdienste gewisser Völker, und glaubte, es wäre ihnen besser gar nichts zu glauben, als solche teufelische Wesen zu verehren. Dieser Meynung widersprach der Weise. Er sagte: Diese Völker gewännen immer noch bey ihrem Got-

tesdienste eine gewisse Erhabenheit des Gedankens, eine gewisse Entwickelung des Geistes, und eine heilsame Erschütterung der ganzen Seele, die sie reichlich schadlos hielte. — Die Anwendung ist leicht zu machen, und ich freue mich, dem Gegner einen solchen Mann entgegen stellen zu können.

Völlig bin ich übrigens der Meynung: — daß man die Lichter nicht auslöschen müsse, damit es Tag werde. Aber die Läden aufzumachen, das kann wenigstens nicht schaden, und man hat Beyspiele, daß Leute, die sie aus Furcht des zu frühen Erwachens zu ließen, bis zum zweiten Sonnenuntergang geschlafen haben. Leer und thöricht ist nicht jede Predigt, die es selbst dem Weisen manchmal dünkt. Als Christus zu den Aposteln sagte: Gehet hin in alle Welt, und lehret alle Völker, möchte leicht ein Philosoph der es gehört hätte, laut zu lachen angefangen haben. Wer hätte vor 300 Jahren wohl zu Rom geglaubt, daß ein Mönch in Deutschland, dem Dreifachgekrönten die Hälfte seiner Herrschaft rauben, und die andere Hälfte tödtlich schwächen würde? die mächtige Republik Holland entstand ohne alle dahingehende Absicht, und gegen alle Wahr-

scheinlichkeit. Nicht weniger unvermuthet bestieg Karl II. nachdem alle seine Anschläge vereitelt waren, und er nichts mehr thun konnte, den Thron von England. Alles lehrt uns, daß wir, was geschehen wird, nicht wissen können.*)

Darum traue ich mehr der Wahrheit, die ich klar empfinde, als ich meiner Vorsicht traue, die mich täglich irre führt, und als dem Dünkel meiner Weisheit. Nimia praecautio est dolus. Das ewige Accommodiren, das bey uns so sehr im Schwange geht, und, wie Gleim sagt, noch am Ende eine Milchbarbarey hervorbringen wird, ist nicht meine Sache. Ich begreife nicht einmal den Stolz, der sich Wahrheit zu verwalten untersteht. Das ist

*) Paul Sarpi beginnt sein edles Werk mit diesen Worten: „Ich beschreibe die Geschichte einer Kirchenversammlung, die zwey und zwanzig Jahre lang, in verschiedenen Absichten und mit allerley Mitteln, von dem einen Theile gefördert und beeilt, von dem andern gehindert oder aufgehalten wurde, achtzehn Jahre lang bald vereinigt, bald aufgelöst war, niemals während ihrer ganzen Dauer die Gesinnungen ihrer Mitglieder vereinte, und endlich einen, der Absicht ihrer Urheber sowohl als den Besorgnissen ihrer beharrlichen Gegner ganz entgegengesetzten Ausschlag gewann; ein klarer Beweis, daß wir unsere Gedanken Gott anheimstellen und uns auf menschliche Klugheit nicht verlassen sollen.

Gottes Sache. Also laßt uns ehrlich nur bekennen was wir ehrlich glauben.

Er wird schon zusehen.

---

## Ueber das Buch: Des lettres de Cachet und eine Beurtheilung desselben.

(Zuerst gedruckt im deutschen Museum 1783.)

Ich verdanke die erste Bekanntschaft mit diesem Werke den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen; und ich schätze diesen Vortheil so hoch, daß ich deßwegen gerne die nicht geringe Verlegenheit verzeihe, worein dasselbe Blatt mich durch den Ausspruch setzt: es würden wenig Männer von Verstand dieses Buch ganz lesen können; denn ich muß gestehen, daß ich es von Anfang bis zu Ende durchgelesen und mit ihm allein mehrere Tage mich beschäftigt habe ohne die geringste Reue. Nun sehe ich aber keinen Grund, warum ich eben zu den Wenigen gehören sollte, welche Männer von Verstande sind und das ganze Buch demungeachtet lesen können; und nicht eher zu den Vielen, die es nur deswegen ganz

verschlingen, weil es ihnen am Verstande fehlt. Ich habe mein geduldiges Ertragen dieser Kränkung auf die Rechnung meiner Dankbarkeit allein gesetzt; aber ich rühmte mich von dieser Seite wohl ein wenig mehr, als ich verdiene, da ich mich so ziemlich im Geschmacke der alten Deutschen fühle, von denen Tacitus erzählt: muneribus gaudent, sed nec data imputant, nec acceptis obligantur. Was mich so gelassen macht, ist nicht sowohl Erkenntlichkeit als Grundsatz, indem unzählige Betrachtungen mich überzeugten, daß man Dinge dieser Gattung nicht so leicht zu Herzen nehmen müsse. Wie oft verklagen wir uns nicht einander gegenseitig, sind verklagt von Lebendigen und Todten wegen Dummheit, Thorheit, Schwärmerey, Gefühllosigkeit, und, vor allen Dingen, wegen Unsinn! Möser sagt irgendwo in seinen patriotischen Phantasien bey einem gewissen Satze: es wäre unsinnig oder närrisch, ihn zu läugnen; und ich versichere, daß ich diesen Unsinn oder diese Narrheit an mir habe, ohne Mösern seines Ausspruches wegen im geringsten weniger zu ehren und zu lieben, noch deßwegen auch für Möser's Achtung gegen mich im mindesten besorgt zu seyn. Ich

bin gewiß, nicht einmal in diesem einen, mit so vielem Nachdrucke festgesetzten Punkte, hält er mich für einen Dummkopf oder Thoren, so wenig als die vielen anderen Männer, von sehr großem Ansehen, welche meine Schande theilen müßten. In Wahrheit alles dergleichen ist nur Redensart; Figur, um den höchsten Grad der eignen Ueberzeugung an den Tag zu legen. Und warum sollten wir, da uns der Ausdruck bey Gedanken und Empfindungen so oft im Stiche läßt, warum sollten wir nicht alles, was nur helfen kann, benutzen?

Freylich kommt die Billigkeit dabey ein wenig ins Gedränge, da Untrüglichkeit, — wenigstens ein Mittel sie genugsam darzuthun — Keinem von uns anklebt. Wir finden allenthalben, daß von Millionen innigst Ueberzeugter, oft nicht Einer es mit Grunde war; daß von Millionen, die aus Herzens-Grunde sich bestritten, der Eine doch am Ende von der Wahrheit nicht viel mehr gesehen hatte, als der Andere. Diese ist zwar in sich selbst nur Eine; für endliche Geschöpfe aber, die nur Theile von ihr fassen können, eben so mannigfaltig und verschieden, als der Irrthum. Vollständig kann so wenig Die-

ser als Jene bey irgend einem von uns angetroffen werden.

Dieses öfter und recht ernstlich zu erwägen, nützet ungemein, und hat nichts weniger als schaale Zweifelsucht zur Folge. Muß nicht derjenige an Wahrheit reicher werden, welcher keinen Ort, der sie bewohnt, mit schnödem Blicke vorübergehet; der nicht wähnt, sie in sich selbst allein zu finden, sondern die Göttliche, Allgegenwärtige wahrnimmt wo sie ist: Ueberall?

Ein großer Theil des besten Unterrichts, den ich empfangen habe, wurde mir aus fehlerhaften und verschrienen Werken, die nicht selten, nach meiner eignen Empfindung, auf ungeheure grobe Irrthümer hinausliefen. In eben diesen Werken aber lag eine gewisse helle, große, gewaltige Ansicht zum Grunde, die mein Auge gegen Dinge öfnete, die ich gar nicht, oder dunkel, oder nur zerrissen wahrgenommen hatte. Ich wiederhole, daß ich unschätzbaren Unterricht aus Schriften dieser Art geschöpft habe; und aus andern, voll klassischer Weisheit, nur zu oft, was meine Mühe nicht belohnte. Ich schmeichle mir, ähnliche Erfahrungen bey allen denen an-

zutreffen, die mit ganzer Seele nach der Wahrheit rangen; bey allen, die das Wirkliche nur sättigen, nur die nächste Gegenwart der Dinge selbst zur Ruhe bringen konnte. Gewiß, wir entfernen uns von der Urquelle alles Wissens in demselben Maaße, in welchem wir uns von dem Anschauen, von dem, was der Begriff unmittelbares hat, entfernen, und symbolische Erkenntniß über die lebendige erheben. Diesen Weg betraten jene Abderiten, welche die Entstehung der Welt zu begreifen meynten, weil sie sehr gut wußten, was eine Zwiebel war. Und so giebt es eine Art, den Verstand auf Unkosten der gesunden Vernunft anzubauen; die Köpfe zu erhellen, indem man sie ausleert; alles zu erklären, indem man alles von sich wirft, nicht mehr auf die eigentlichen Gegenstände achtet, und trotzig läugnet, was man nicht mehr sieht.

Diese Betrachtungen zusammen, und noch manche andere, lassen mich nicht leicht dahin gerathen, daß ich Jemand einen Narren, einen Wahnsinnigen, ein verbranntes Gehirn, einen Enthusiasten oder Schwärmer schelte. Wenn er mir etwas ähnliches zurückgiebt, wenn er mich träge, seelenlos, dumm und seicht schilt:

Wer soll richten? die Wahrheit ist sehr oft das Antheil Eines unter Tausenden gewesen, die diesen Einen laut verspotteten.. —. Muß ich durchaus träumen, wenn ich einen Gegenstand in einem weiten Raume erblicke, den zehn andere, vielleicht mit zehnmal schärferem Auge, doch nicht finden können? Aber ungerecht bin ich als dann auf meiner Seite, wenn ich von den übrigen behaupte, daß sie blind seyen, oder gar, daß sie nicht sehen wollen. Eine unmerkliche Verschiedenheit der Richtung, tausend und aber tausend geringe Umstände können verursachen, daß sie, mit dem besten Willen und den größten Fähigkeiten, nicht im Stande sind zu sehen oder zu erkennen, was sich meinem Auge deutlich offenbart.

Eine solche Art zu denken wird mir niemand leicht verargen: so wie niemand gerne an sich kommen läßt, daß er seinen Kopf für den einzigen reinen und im wahren Mittelpunkte angebrachten Spiegel aller Dinge halte; niemand gerne sagt, die übrigen zusammen schwebten nur im optischen Betruge ... Und dem ungeachtet reden wir so oft, als ob wir eine solche Meynung hätten, und es keine Schande wäre, sie zu haben. Nicht allein über einzelne Menschen, Hand-

lungen, Empfindungen, Schriften und Systeme: wir entscheiden über Jahrhunderte und Nationen, über was im Himmel, auf der Erde und darunter ist, als ob alles fehlgeschlagen hätte, bis auf uns, alles trügen könnte, ausgenommen unsere eigene allerhöchste Einsicht. Thorheit ist das zuverlässig: aber einen ausgemachten Thoren zu beweisen, dazu ist selbst eine solche offenbare Thorheit noch bey weitem nicht im Stande. Männer von den größten Geistesgaben, von der ächtesten Gelehrsamkeit, von dem ausgemachtesten Verdienste — große, weise, und auch tugendhafte Männer waren in dem Falle. Die Beyspiele hievon sind leichter anzugeben, als die Ausnahmen. Wie viele Bildnisse, unter welche man, als das Symbolum des Originals, die Worte setzen könnte: Ich weiß es besser! Wie viele, denen nicht Erkenntniß, Einsicht; denen nicht das Wissen, sondern nur das mehr und besser Wissen an der Seele lag; die der Wahrheit nicht gehorchen, sondern sie beherrschen, sie in ihrem Dienste haben wollten.

Nach allen diesen Aeußerungen darf ich endlich wagen, dem Bekenntnisse, daß ich die Schrift des lettres de cachet et des prisons d'état von Anfang bis

zu Ende durchgelesen habe, noch ein zweytes hinzuzufügen; dieses nämlich, daß ich von dieser Schrift, im Ganzen genommen, und von verschiedenen ihrer Theile, eine höhere Meynung habe, als der Verfasser der erwähnten Beurtheilung davon zu haben scheint. Ich sage, daß ich es bekenne, ohne daß ich dessen mich zu rühmen nur im mindesten gedächte. Dieses Bekenntniß abzulegen, heißt mich eine innere Stimme, der ich wünsche nie zu widerstehen; sie heißt mich, was in meinen Kräften ist, thun, um einem Werke, dessen Verbreitung ich für eine Angelegenheit der Menschheit halte, so viel Leser zu verschaffen, als ich kann. Daß ich diese einzige und reine Absicht habe, wird mein ganzer Aufsatz, wie ich hoffe, klar genug beweisen.

Die Beurtheilung unseres Buches fängt mit diesen Worten an: „Es ist mit schönem Wortgepränge und hinreißendem Feuer in dem neuesten Enthusiasmus geschrieben.“

Diese Vorwürfe werden hernach noch einmal unter dem Worte Modeton zusammengefaßt; und da es wirklich Modeton in Deutschland ist, dergleichen Vorwürfe zu machen, und überall Schwär-

merey und Deklamation zu finden, oder was damit verwandt ist, so glaube ich den Leser auf keine unnütze Weise aufzuhalten, wenn ich mit ihm etwas näher zu der Sache gehe. Der Weg den ich einschlage, hat noch ein andres Ziel, welches ich, zu sehen oder nicht zu sehen, einem jeden überlasse.

Wortgepränge ist doch wohl nur da vorhanden, wo der Ausdruck thun soll, was die Sache oder der Gedanke nicht vermag. Wenn z. B., der, wegen seines feinen, richtigen und strengen Urtheils in Sachen des Geschmacks so vorzüglich berühmte la Harpe, Voltairen, weil er beydes, Verse und auch Prosa, meisterhaft zu schreiben wußte, mit dem alten Rom vergleicht, folgender Gestalt: „Keinem Schriftsteller bis auf unsere Tage war es gegeben, groß in beyden Gattungen zu seyn, und so war die Ehre dieser einzigen Ausnahme in den Jahrbüchern der Künste Voltairen vorbehalten! Hat die Natur dieses ausgesuchte Wesen mit Gunst und Gaben zur Genüge überschüttet? Hat sie unsere Gattung ehren wollen, indem sie einmal zeigte, was alles ein Sterblicher an Talenten in sich vereinigen könnte? Oder hat sie vielleicht selbst die äußersten Gränzen ihrer Macht und des menschlichen

Geistes festzusetzen gedacht? Hat sie für Voltairen gethan, was vorzeiten das Glück für Rom that? Muß es in einer jeden Ordnung der Dinge so sehr überwiegende Schicksale geben, daß, wie nach dem Sturze der Königinn der Nationen alle Größe nur aus Trümmern dieser Einzigen entstand, eben so nach dem Tode des Beherrschers der Künste, nunmehr aller Ruhm nichts weiter als ein Bruchstück seyn kann von dem seinen?" — so ist dieß, ganz unwidersprechlich, Wortgepränge. Es ist zugleich Deklamation; wie denn jenes ohne diese schwerlich seyn kann. Beydes aber kann in sehr verschiedenem Maaße bey einander angetroffen werden. So liegt z. B. das Leere, Uebertriebene, Unangemessene mehr in der Idee, als im Ausdrucke wenn der scharfsinnige Condorcet unseren erleuchteten Zeiten also das Wort redet: „Ihr haltet uns für ausgeartet, weil die Strenge unserer Väter jener Milde gewichen ist, welche sich zu unseren Tugenden, so wie zu unseren Lastern, mischt, und euch mit Schwäche zu viel gemein zu haben scheint. Aber nur alsdann braucht Tugend über die Natur sich zu erheben, wenn sie mit Unwissenheit und Leidenschaft zugleich zu kämpfen hat. Bedenket, daß

Erkenntniß jede Tugend leichter macht, daß die Liebe zu dem allgemeinen Besten, und selbst der Muth, sich für dasselbe hinzugeben, so zu sagen, der gewöhnliche Zustand des aufgeklärten Mannes ist. Bey dem Unwissenden ist die Gerechtigkeit eine mit der Milde vielleicht unverträgliche Leidenschaft; bei den Unterrichteten ist sie den Gesetzen der Vernunft unterworfene Menschheit selbst. Der Anschlag, alle Menschen tugendhaft zu machen, ist schimärisch: aber warum sollte man dereinst nicht sehen, Einsicht mit Genie verbunden, glücklichern Nachkommen eine Erziehungs-Methode und ein System der Gesetze erschaffen, die den Muth der Tugend beynahe unnütz machten? Durch diese heilsamen Anordnungen geleitet, brauchte der Mensch alsdann nur die Stimme seines Herzens und seiner Vernunft zu hören, um nach einem natürlichen Hange dieselben Pflichten zu erfüllen, die ihm jetzo Anstrengung und Opfer kosten: So sehen wir, mit Hülfe jener Maschinen, womit das Genie die Künste bereichert hat, einen Arbeiter, ohne Geschicklichkeit und Geist, Meisterstücke hervorbringen, welche aller menschliche Fleiß, seinen eigenen Kräften überlassen, nie erreicht hätte."

Büffon's Naturgeschichte liefert Beyspiele von Deklamation, fast ohne Wortgepränge; und Raynal, von allem, was die Gattung nur vermag, seinem verdienten Ruhme unbeschadet. Auch die Alten sind nichts weniger als frey davon; der ältere Plinius treibt es zuweilen bis zum Aberwitze *); und dennoch welch ein Mann!

Ich will meinen Schriftsteller nicht von aller Deklamation, von allem Wortgepränge frey sprechen. Ich habe vornehmlich im dritten Hauptstück, von welchem ich besonders reden werde, auch im zweyten und im vierten davon angetroffen; aber in dem übrigen des Werks so wenig, daß vielleicht manchem, nur in etwas paraphrasirten Compendium, bey einer genauen Vergleichung, hierüber mehr zu Schulden käme.

Was das hinreißende Feuer anbelangt, so verstehe ich den Vorwurf nicht genug, um mich über seine Aufnahme zu entscheiden. In dem Buche vom Redner steht: Zwietracht der Rede und des Gemüthes ist wahrhaftig abgeschmackt, ohne Wirkung und

*) Z. B. II. 63. VII. 55.

tadelhaft. Und von sich selbst sagt Cicero: „Nicht in meinem Kopfe, in meinem Gemüthe ist die große Gewalt, die mich entzündet und dahin reißt.“ Der Vortrag soll dem Feuer gleichen: heftig oder leise, nach dem Stoffe der es nährt — will Plutarch. Ich finde bey den Alten keinen, der, wie einige von uns, Kälte für die alma mater, und Trockenheit für das eigentliche Menstruum der Wahrheit ausgegeben hätte. Aber, sagt der Besten Einer, Einer auch aus unserer Mitte: darauf wie wir schreiben, kömmt es wenig an; aber darauf wie wir denken, desto mehr. — Und man wird doch nicht behaupten wollen, daß unter verblümten, bilderreichen Worten nothwendig ein schwanker, schiefer Sinn liegen müsse? daß Niemand richtig und bestimmt denken könne, als wer sich des eigentlichsten, gemeinsten, plattesten Ausdruckes bedient? daß, den kalten, symbolischen Ideen auf irgend eine Art etwas von der Wärme und dem Leben natürlicher Zeichen zu geben suchen, der Wahrheit schlechterdings schade? .... Ich kenne keinen blendenden Styl, der seinen Glanz nicht von der Wahrheit mehr oder weniger entlehnet. Wahrheit allein giebt ächten Glanz; und muß auch bey Spötte-

rey und Posse, wenigstens als Folie unterliegen.“*)

Im neuesten Enthusiasmus“ . . . . Was das heiße, davon habe ich wieder keinen deutlichen Begriff. Es giebt so viele Antimoden bey uns, als es Moden giebt; und die herrschende — wer kann die in jedem Augenblicke wissen? Wer die rechte jedesmal erkennen? Wer kann zwischen Ton und Ton, zwischen diesem, der verdrängt werden soll, und zwischen jenem, der verdrängen will, immer zuverläßig auf den einzigen, der gut ist, schwören? Enthusiasmus schon an sich hat eine äußerst schwankende Bedeutung unter uns, und wir verwechseln ihn nicht selten mit der Schwärmerey. Hierüber hat uns Wieland einmal ganz vortrefflich zugeredet. Begriffe, meynte dieser lichtvolle Geist, die mit der äußersten Sorgfalt aus einander gesetzt werden sollten, dergestalt zu verwirren, daß man immer Gefahr liefe, seinen Lesern halbwahre Sätze für voll zu geben, und in ohnehin übelaufgeräumten Köpfen noch mehr Unordnung anzurichten, sey ein großes Uebel. — „Ich nenne, fährt er hierauf fort, und

*) Lessings Werke Th. 6. S. 175.

meines Wissens mit der ganzen Welt, Schwärmerey eine Erhitzung der Seele von Gegenständen, die entweder gar nicht in der Natur sind, oder wenigstens das nicht sind, wofür sie die berauschte Seele ansieht. Aber es giebt auch eine Erhitzung der Seele, die nicht Schwärmerey ist, sondern die Wirkung des unmittelbaren Anschauens des Schönen und Guten, Vollkommenen und Göttlichen in der Natur, und unserem Innersten, ihrem Spiegel! Eine Erhitzung, die der menschlichen Seele, so bald sie mit gesunden, unerschlafften, unverstopften, äußeren und inneren Sinnen sieht, hört und fühlt, was wahrhaft schön und gut ist, eben so natürlich ist, als dem Eisen, im Feuer glühend zu werden."

„Diesem Zustande der Seele weiß ich keinen schicklicheren angemessneren Namen als Enthusiasmus. Denn das, wovon dann unsere Seele glüht, ist göttlich; ist menschenweise zu reden Stral, Ausfluß, Berührung von Gott; und diese feurige Liebe zum wahren Schönen und Guten ist ganz eigentlich Einwirkung der Gottheit; ist (wie Plato sagt) Gott in uns."

Der Gegner unsers Autors fährt in seinem Ta-

del also fort: „Wo er wider die Religion schreibt, (priesterliche Uebermacht hält er für die Religion) räth er einmal den Gottesdienst lieber gar abzuschaffen.“

Und ich antworte: Nicht wider die Religion, sondern wider eine auf Religion gegründete Gesetzgebung erklärt sich der Verfasser. Es wird diese Materie im dritten Hauptstücke abgehandelt, von welchem ich besonders reden wollte. Die letzte Hälfte des zweyten Hauptstückes enthält die Vorbereitung.

Um sich reine Bahn zu machen, sucht der Verfasser, — was für seinen Zweck ganz unnöthig war, — zu beweisen: ein Volk könne ohne die Lehre von einem höchsten Wesen gut und glücklich, und mit Hülfe der Gesetze und des Unterrichts, aus bloßem Eigennutze, das ist — wie ich die Sache fasse — ohne Tugend gerecht seyn.

Dergleichen seichte Grundsätze und armselige Bravaden bin ich an unsern Nachbaren so gewohnt, daß ich den Aerger, den ich davon habe, kaum mehr fühle. Dießmal wurde mir die Sache um so leichter, da wenigstens die Anwendung mich nicht beleidigte; denn ich denke selbst, es müsse eine Staats-

verfassung auf Tugend und Religion förmlich — ich sage förmlich — weder gegründet seyn, noch dieselben sich zum Ziele setzen. Tugend und Religion sind die Sache des Menschen und nicht des Bürgers; sie sind die allgemeinen und ewigen Triebfedern im Reiche der Geister, zu edel und zu erhaben, um nur Räderwerk in einer Maschine zu vergänglichen Zwecken vorzustellen. Und das ist vollends widersinnig, wenn man mit den elenden Gewichten einer solchen Maschine jene Triebfedern selbst in Bewegung setzen will. So lange in diesem Zirkel herumgelaufen wird, muß die Religion den Staat, und der Staat die Religion verderben. Einen Gott sich darum nur zu wünschen, daß er unsere Schätze hüte, unser Haus in Ordnung halte, ein bequemes Leben uns verschaffe, das scheint mir ein Gräuel.

Wer aber sieht nicht täglich, daß man die Religion mit solchen Trägern unterstützen will? Und sie muß, als Dienerinn des Staates, so weit hinunter sinken, hinunter bis zum Menschenwerke, zum Betruge, zum Gespötte der Vernunft. Wahre göttliche Religion hat nie der Erde fröhnen wollen; auch wollte sie dieselbe nie beherrschen. Dafür ist ein anderer

Geist, und an ihn auch ein anderer Glaube. Von den Uebeln, welche dieser angerichtet, zeugen alle Blätter der Geschichte. Siehe da, euer Gott und eures Gottes Dienst! ruft der Spötter der Religion. Und der thörichte Priester eifert und bemühet sich die Schande abzuwaschen; Gott will er retten, und er rettet nur den Teufel, jenen schwärzesten von allen, der den Himmel weist auf seiner Bahn.

Wer kann läugnen, wenn er Geschichte und Vernunft zusammen nimmt, daß Religion, als äußerliches Mittel gebraucht, von Schwärmerey und Aberglauben unbegleitet, nichts, in dieser Begleitung aber, lauter Böses wirkt? So lange unsere Priester also eine andere als die reine, heilige, innerliche, wahre Lehre predigen, und nicht Gott allein das übrige befehlen; so lange sie uns nach dem Himmel sehen heißen, weil er uns die Erde düngt — den Geist erniedrigen zum Koth; so lange sie die Finsterniß nur schmücken wollen mit dem Lichte, und anstatt den Satan zu vertilgen, ihn zum gütlichen Vertrage überreden, ihn befreunden wollen mit der Gottheit: so lange hasse ich sie mehr, als ich den Gottesläugner hasse. Dieser zeigt mir wenigstens sein höch-

stes Gut da wo es liegt; er will mich nicht betrügen, und betrügt mich nicht, er giebt mir seine Wahrheit rein, und ist vielleicht ein zehnmal frömmerer Mann, als der der ihm flucht.

Was ich von der Gottesfurcht gesagt, das gilt in seinem Maaße auch von der Tugend. Wer nicht an sie selber glauben, ihre überirdische Natur nicht fassen, nicht sie ehren kann in ihrer wesentlichen Unabhängigkeit; der soll läugnen, daß es eine giebt; denn er muß es läugnen nach der Wahrheit.

Eine fernere Beschuldigung unseres Autors lautet so: „Für die Gesetze, und wider alle, alte nnd neue, republikanische, despotische, und monarchische Staatsverfassungen eifert er so, als wenn jemals die Gesetze anders als durch Menschen verwaltet werden könnten.“

Wenn man an die Stelle des Wortes Menschen am Schlusse, die Worte willkührliche Gewalt setzt, so wäre die Beschuldigung nicht, wie jetzo, durchaus grundlos; aber sie wäre dennoch sehr unrichtig aufgefaßt und vorgetragen. Es bedarf nur einer ganz einfachen Zergliederung, um die Sache aufzuklären.

Erster Satz der Beschuldigung. Für

die Gesetze eifert er so, als wenn jemals die Gesetze anders als durch Menschen verwaltet werden könnten.

Zweyter Satz der Beschuldigung. Wider alle, alte und neue, republikanische, despotische und monarchische Staatsverfassungen eifert er so, als wenn jemals die Gesetze anders als durch Menschen verwaltet werden könnten.

Ich fange mit dem zweyten Satze an, und erinnere, daß wider despotische Verfassungen, im ganzen Werke überall geeifert werde; keineswegs aber auf dieselbe Weise, wider alle, alte, und neue, monarchische und republikanische Verfassungen. Mängel, auffallende Mängel in denselben, werden aufgedeckt im neunten Hauptstücke, welches der Widerlegung einer Stelle in dem Esprit des loix gewidmet ist, wo es heißt: „Ich gestehe, daß der Gebrauch der freyesten Völker die jemals auf der Erde waren, mich geneigt zu glauben macht, es gäbe Fälle, wo man auf einen Augenblick die Freyheit verschleyern müsse, wie man die Bildnisse der Götter verschleyert.“ — Es mußte gezeigt werden, daß diese Meynung nicht allein in der Anwendung gefährlich,

sondern daß sie in sich ungegründet, und aus einem Irrthume hergeleitet sey.

Also beweist der Verfasser, daß jene Verschleyerungen der Freyheit klarer Despotismus waren, welcher irgend wo in der Einrichtung des Staates seinen festen Sitz hatte, und nicht für die Freyheit, die er untergrub, sondern für sich selbst geschäftig war. Er findet diesen Despotismus vornehmlich in dem Gebrauche, welcher der gesetzgebenden, der ausübenden, oder der höchsten Gewalt in jedem Sinne, minder oder mehr auch das richterliche Amt vertraute, wodurch willkührliche Aussprüche und tyrannische Handlungen unvermeidlich werden. Diese Vereinigung sieht er aller Orten als das entscheidende Merkmal des Despotismus an; und er ist so weit entfernt, gegen das was bey menschlichen Anstalten unvermeidlich ist, zu eifern oder etwas übermenschliches zu begehren, daß er ausdrücklich sagt: „Wenn die Gesetze im Schwange sind, wenn niemand seinen natürlichen Richtern entzogen wird, so kann man sich für frey halten, weil man einer bestimmten unveränderlichen Gewalt allein unterworfen ist, weil der Richter nicht die Macht eines Unterdrückers

hat.“ Und ferner: „Ich fordere nur die freye unverletzliche Ausübung der in unserer Verfassung angeordneten Gesetze.“ Scitum esse jussum in omnes; allgemeine unausschließliche Verbindlichkeit gegen die Gesetze, dafür eifert er, und wohl nicht ohne Grund. Willkührliche und heimliche Unternehmungen wider die Freyheit des Bürgers, Werke der Finsterniß und der Tyranney, das ist es, wogegen er eifert. Er eifert wider den Regenten, der seinem Zepter, seinem Schwerde die richterliche Waage anknüpft; mehr noch gegen den, welcher ohne alles rechtliche Verfahren straft, oder seinen Dienern, seinen Bevollmächtigten so zu strafen zuläßt.

Montesquieu, der noch nicht alles Lob, das er verdient, erhalten hat, und dessen Werk, bey vielen Mängeln, dennoch unter den reichsten, tiefsinnigsten, erhabensten und edelsten Erzeugnissen des menschlichen Geistes seine Stelle behauptet; das im wahren Sinne Aufklärung befördert hat, indem es die Summe deutlicher Begriffe ansehnlich vermehrte; (der eigentliche Maaßstab, wenn ich nicht irre, nach welchem das Verdienst eines philosophischen Schriftstellers geschätzt werden sollte; denn alles andere ist

nur in den Wind; Montesquieu sagt in diesem Werke im funfzehnten Hauptstücke des sechs und zwanzigsten Buches: „Man begeht einen Trugschluß, wenn man sagt, das besondere Wohl müsse dem gemeinen aufgeopfert werden . . . . . . denn das gemeine Wohl erfordert immer, daß einem jeden das Seinige durch die Gesetze unveränderlich gesichert sey. Cicero behauptete: die Leges agrariae wären verderblich, weil die Bürgerschaft allein errichtet sey, damit ein jeder das Seinige behalte. Wir dürfen also in Absicht der gemeinen Wohlfahrt diese Regel festsetzen, daß es zur gemeinen Wohlfahrt nie gehören könne, einzelne Glieder des ihrigen zu berauben, oder sie nur um das mindeste davon durch Staatsgesetze oder Staatsverordnung zu bringen."

Bey dem Unterschiede zwischen den Staatsgesetzen und den bürgerlichen Gesetzen bemerkt Montesquieu: daß die einen über die Gegenstände der anderen nie entscheiden müssen; folglich niemals eine gegenseitige Verletzung nach wahren Grundsätzen, unter ihnen statt finden könne.

Ich stelle mir die Sache also vor:

Der wahre Gegenstand der Staatsgesetze ist, die

Vereinigung zu einem Ganzen, und für die Glieder desselben Sicherheit und Freyheit zu bewirken. Man pflegt zu sagen, es würde hier die Unabhängigkeit der Sicherheit und Freyheit aufgeopfert. Aber das ist unrichtig. Unabhängigkeit ist nirgends. Der Mensch tritt nur aus einer größeren, allgemeineren, unbestimmten Unabhängigkeit in eine geringere, bestimmte.

Der bürgerlichen Gesetze wahrer Gegenstand ist der ausschließliche, unmittelbare Genuß der Sicherheit und Freyheit für jedwedes Glied der Gesellschaft insbesondere. Die bürgerlichen Gesetze, ihre gute Beschaffenheit und hinlängliche Gewalt, sind das Mittel selbst zu diesen Zwecken: die Staatsgesetze sind zu diesem Mittel das Werkzeug.

Was das Beste des Ganzen erfordert, das muß auch vom Ganzen unzertrennt geleistet werden. Sollen einzelne Glieder mehr als nach dem festgesetzten Verhältnisse, oder ausschließlich etwas leisten: so muß ihnen der volle Ersatz dafür geschehen, und vom Ganzen genommen werden. Folglich darf von keinem insbesondere mit Gewalt genommen werden, was eine solche Vergütung nicht verträgt; nicht der geringste Theil von seiner Freyheit, so wenig als sein Leben.

Ein größerer Unsinn läßt sich nicht erfaseln, als die vollkommene Pflicht der Aufopferung von Seiten eines oder mehrerer Theile für das Ganze. Ein jedes dahin — gehende Ansinnen ist — nicht des Mitbürgers, sondern des Unterdrückers, des Eidbrüchigen, des Verräthers; es ist Trennung und Aufhebung des Ganzen; denn das Ganze ist ein Unding, wenn es nicht der Inbegriff von allen seinen Theilen ist. Zu diesen Grundsätzen bekennt sich unser Pütter in dem Aufsatze, voll Adel und Weisheit, der den ersten Theil seiner Beyträge beschließt; und wenn es unter vernünftigen Männern hie oder da einen giebt, welcher anders zu denken scheint, so läßt sich ohne große Mühe zeigen, was ihn irre führte.

Mit den seichten Köpfen hat es mehr zu sagen. Diese wähnen die triftigsten Beweise mit den erbärmlichsten Einreden über den Haufen zu werfen. Sie trauen keiner Evidenz, sondern, wie sie sagen, der Erfahrung. Schade nur, daß sie wie Leute beobachten, die den Umlauf der Erde um die Sonne läugnen, weil man alle Tage das Gegentheil mit klaren Augen sieht, weil auch jedermann nach dieser vollen Ueberzeugung spricht, ja die Bibel selbst dafür ent-

scheidet. Je besser man die Weise dieser Schwätzer kennt, je treffender wird man das Gleichniß finden.

Dieser einzige Satz des Montesquieu: „Das gemeine Beste erfordert immer, daß einem jeden das Seinige durch die Gesetze unveränderlich gesichert sey; und es kann zur gemeinen Wohlfahrt nie gehören, irgend einem einzelnen Gliede auch nur das mindeste davon durch Staatsgesetze oder Staatsverordnungen zu entziehen:“ Dieser einzige Satz wiegt allein mit seinem reinen innern Gehalt die unendliche Menge aller möglichen Einreden auf. Man muß ihn entweder annehmen; oder für gut erkennen, sich einer ganz willkührlichen Gewalt in die Arme zu werfen: denn zwischen beyden ist kein Mittel. Der Despotismus bohrt sich wie ein Wurm durch jede mürbe Stelle, entwickelt sich im Verborgenen, und steht auf einmal ungeheuer als ein fürchterlicher Drache da. Das lehrt die Erfahrung aller Zeiten und der Augenschein, das lehrt auch die Schrift; und ich weiß kein Volk, an dem die Weissagung des Samuel (I Buch K. 8., v. 11.-17.) nicht in Erfüllung gegangen wäre.

Sollte je ein Mann, dessen Wort an sich, und

an der Stelle, wo er es sagt, Gewicht und Einfluß haben kann, sich gegen solche Wahrheiten, die von dem größten Gewichte für die Menschheit sind, auch nur von ferne zweifelhaft erklären? — Ist es nicht genug, daß gedankenlose Komödienschreiber sie auf öffentlicher Bühne dem Volke aus dem Herzen reißen, und es mit dem ärgsten Gifte der Sclaverei verpesten, ohne daß ein Mensch die Schande rügt? — während unsere Kunstrichter jedem Gespenste von Unsittlichkeit mit Rauchfässern, Weihkesseln und Beschwörungen schaarenweise nachziehen und dem bösen Feinde mit aller Gewalt den rothen Rock vom Leibe reißen und den Pferdefuß entblößen wollen? Es ist schon einmal bemerkt worden, daß uns gewöhnlich an dem Narren nur die Kappe und die Art der Kappe ärgert; öfters nur die laute Schelle. Nach dieser fliegen unsere Pfeile, und wir treffen scharf, wie Tell, so daß dem unversehrten Haupte nicht ein Haar gekrümmt wird.

Was aber soll man von jenen Lobeserhebungen der Großmuth und Menschlichkeit eines hohen Hauptes sagen, die so oft unsere Blätter füllen? Wer dürfte sich wohl unterstehen von einem Menschen, wenn

er nicht ein Fürst ist, wie von einem Gott zu reden, darum, weil er seine Aecker düngt, seine Wiesen bessert, sein Gehölz schont, sein Gesinde nährt, und mit klugem Geize Summen an sein Eigenthum verschwendet? Wenn er seinen Viehstand ausdehnt, und ihn wohl besorgen läßt: werdet ihr deßwegen seine Großmuth, seine Milde preisen? Niederfallen und anbeten den Freund alles Lebendigen, wenn in seinen wohlgebauten Ställen jede Gattung ihre Pflege hat?... Sehet das verschnittene, geblendete, im Durste winselnde, zum Gedeihen eingekerkerte — nur dem Tode lebende Gethier — Welch ein Segen! — O, so falle nieder vor dem Göttlichen; falle jubelnd nieder, daß er deiner spotte, und sich doppelt freue seiner selbst!

Und nun gesetzt es wäre dieser Göttliche der Mann, der bey Mitternacht umher schlich, Grenzsteine zu suchen, die er diebisch von der Stelle rücken könnte; der Mann, voll List und Trotz zu rauben, und Geraubtes mit Gewalt zu schützen. Er verfälschte Maaß, Gewicht, und Erz. Er verschonte keines Mittels, um durch Reichthum seine Macht, durch Macht hinwieder seinen Reichthum zu vermehren.

drängte — schamlos, ungerecht und grausam — was er nicht bemeistern und nicht an sich reißen konnte. Weihete die Menschen unter seinem Joche seiner eignen Begierde ganz. Wollte sich allein und seinen Willen heilig wissen, seine Furcht und seinen Namen über alles: auf daß keine Tugend sey, als nur die Eine große Tugend: ihm zu nützen. Ehre nur dem Knechte seines Frevels! damit, dumm und stolz, der Freche desto kühner werde. Geringschätzung — Sieh den Billigen mit Weisheit! — Geringschätzung jedem andern: denn es wächst durch ihn die Haabe nicht so schnell . O, des Menschenfreundes! O, des unaussprechlich Edeln! Würdig, daß nach ihm Jahrhunderte sich bilden! . .

Ihr edleren unter den Lehrern Deutschlands: so nenne ich euch, weil ihr nicht selten mit vorzüglichem Muthe und vorzüglichem Scharfsinne gegen politische Vorurtheile, weise, laut und bieder euch erklärt — lasset uns doch nie in einem Worte, wenigstens wenn wir eure vereinigte Stimme zu hören glauben, die besseren Hüter der Menschheit in euch verkennen.

Die Beschuldigung des ersten Satzes, wenn sie

meinen Autor wirklich treffen sollte, so müßte sie jene großen Männer alle zehnfach treffen, die seit den Jahrhunderten des Pythagoras und Aristoteles, bis auf das unsrige, als Lehrer der Staatskunst in dem größten Ruhme standen. Es braucht nur Augen und Hände um dieß zu beweisen, darum überheb' ich mich der Mühe. In dem ganzen Werke wüßte ich nicht Eine Stelle, die den Vorwurf, der ihm hier gemacht wird, — gründen? nein, die ihn nur beschönigen könnte. An die Gebrechen unserer Natur, an die nothwendigen Mängel aller menschlichen Anstalten wird in demselben überall erinnert. Unter vielen Stellen, wähl' ich folgende zur Probe:

„Die Menschen sind unvollkommen, also können ihre Aussprüche ungerecht seyn; da aber Menschen nur mit Menschen handeln, so sind sie verbunden ihre Gebrechen gegenseitig zu ertragen. Sie vermögen nichts dagegen, als daß sie wider die Vorurtheile, die Leidenschaften und die Partheylichkeit derer, die sie zu ihren Richtern angeordnet haben, die äußerste Vorsicht gebrauchen, und dabey die genaueste Kenntniß des menschlichen Herzens und alle Lehren der Erfahrung zu Rathe ziehen. Zu diesem Ende

sind die gesetzlichen Formen erdacht worden; sie eröffnen der Unschuld den Zufluchtsort der Zeit, welche die Vorurtheile wegräumt, die Leidenschaften besänftigt, die Partheylichkeit enthüllt, und die Wahrheit an den Tag bringt."

Ist das die Rede eines Mannes, „der für die Gesetze eifert, als könnten die Gesetze jemals anders als durch Menschen verwaltet werden?" — Die Gegner seiner Grundsätze, diese mag ein solcher Vorwurf treffen, denn sie scheinen eine Verwaltung der Gesetze durch eine höhere Gattung von Wesen, nicht allein zu wünschen, sondern sie wirklich anzunehmen. Wie wär' es möglich sonst, daß sie einem willkührlichen, gesetzlosen Ansehn das Wort redeten; zwar gegen einzelne tyrannische Handlungen oft ein lärmendes Geschrey erhöben; aber die Quelle aller Tyranney mit Ehrfurcht und mit Liebe stets begrüßten, als die Quelle alles Guten, als das Brünnkein Gottes? Sie müssen eine Auskunft wissen, die uns gemeinen Sterblichen bisher verborgen blieb.

Oder ist vielleicht dem Willkührlichen auf keine Weise zu begegnen; keine Gesetzgebung besser als die andere; jede menschliche Verfassung nothwen-

dig mit Despotismus in gleichem Maaße versetzt? — Wenn auch alle Geschichte, alle Länderkunde aus meinem Gedächtnisse auf einmal verschwände, und es stände nur das einzige Deutschland — es ständen nur einzelne Länder desselben mir vor Augen, so wäre das genug, um in der entgegengesetzten Meynung mich unumstößlich zu befestigen; genug um den spitzfindigsten Sätzen Despotischgesinnter immer nur den einen großen Satz entgegen zu stellen: Wobey befinden sich die Menschen im Ganzen genommen und auf die Dauer am besten, und wobey am schlimmsten? . Wo muß man die Unterthanen einkerkern, und wo vermehrt sich ihre Zahl von selbst; unter welchen Umständen sind Bauer und Bürger unter einem schlechten Fürsten und einem ähnlichen Ministerio, bey vernachläßigter Justizpflege, bey allem was eine Regierung nur verächtlich machen kann, dennoch glücklicher als anderswo, wo alle diese Mängel nicht sind, wo sogar von allen diesen Mängeln sich das Gegentheil findet? wie geschieht es, daß unter dem nehmlichen Fürsten, die mit allen Vortheilen des Bodens, und der Lage begünstigte Provinz im ärgsten Jammer schmachtet, und die unfruchtbare, oft

von tyrannischen Nachbaren mit allen Bübereyen der Habsucht und des Neides verfolgte Provinz, im größten Ueberfluße steht, und das ohne Vorsorge der Regierung, ohne politische Künsteleyen, ohne irgend einen Zwang oder Drang von außen? wie geschieht es, daß bey ähnlichen Verfassungen jenes Gebiet, welches am nächsten den Thron umgiebt, durch die schrecklichsten Mißbräuche elend wird, und nicht so das entfernte? — Freunde eures Vaterlandes und der Menschheit, hierhin werfet eure Blicke; hievon gebet uns, wenn ihr Muth und Kräfte habt, die treue, gründliche Geschichte wohl entwickelt!

Aber wo ist die brennende Liebe zum Guten, wo der hartnäckige Fleiß, verbunden mit so vielen andern Fähigkeiten — wo die Beyhülfe, die Unterstützung, die ein solches Werk erfordert — wo der öffentliche Antheil an demselben? Wir lesen und wir schreiben lieber — Anekdoten.

Dennoch wäre es endlich Zeit die Augen aufzuheben. — Heureux le gouvernement françois, schrieb einmal ein Deutscher Fürst an seinen Freund, heureux le gouvernement françois, qui peut faire des sottises impunément! Wenn es

Deutschland einem von den Mächtigen gelänge, sein Vermögen so weit auszudehnen, daß er jenes Glück genösse, daß er der Mäßigung, der Weisheit, der Vorsicht, der Wachsamkeit, der Schonung sich entschlagen, und den menschlichen Tugenden nicht allein, sondern auch den fürstlichen den Abschied geben könnte; würde dann nicht auch bey uns geschehen müssen, was in allen Staaten sich ergab, die durch ihren Umfang überwiegend furchtbar wurden, und mit ihrem Gewichte schon allein erdrücken konnten, ohne daß sie nöthig hatten unaufhörliche Kräfte anzustrengen oder zu sammeln? Würde nicht den sorglosen Thron, seinen trunkenen Besitzer, Weichlichkeit, Dummheit, Unmenschlichkeit und Schande bald umringen, und ein schrecklicher Aussatz das ganze Land vergiften? Oder ist eine geheime Weissagung vorhanden, welche sichere Hoffnung giebt, den Yahoo zum edlen Houyhnhum umgeschaffen zu sehen?

Ich komme zum letzten Vorwurfe der unserm Verfasser gemacht wird. So lautet dieser: „Er spricht oft wider Montesquieu, doch meistens, weil er dessen Werk nicht nach dessen Plan als eine Er-

klärung vorhandener, sondern als ein Ideal der wünschenswürdigsten Gesetze betrachtet.“

Wider Montesquieu wird im ersten Hauptstücke geredet, bey Gelegenheit einer irrigen Behauptung dieses großen Mannes, deren Ungrund von Houard und Montblin schon bewiesen ist. Hernach ausgeführt im IX. Hauptstücke, dessen ich vorhin gedachte, und wo ich die gerügte Stelle des Montesquieu übersetzt habe. Außer dieser Stelle wird daselbst noch eine andere, mit der vorhergehenden genau verwandte, aus dem Geiste der Gesetze, angegriffen, welche zum vermeynten Besten der Volksregierung, dem Ostracismus das Wort redet. Zum dritten male kommt Montesquieu im dreyzehnten Hauptstücke vor, wo der Verfasser gegen folgenden Ausspruch desselben sich erklärt: „der Kopf des geringsten Bürgers muß immer in Sicherheit, und der Kopf des Paschas immer in Gefahr seyn.“ Sonst wird von Montesquieu im Texte, nirgend mehr gehandelt; und in den Anmerkungen beyläufig nur zweymal. An den bemerkten Orten konnte der Plan des Montesquieu unmöglich in die mindeste Betrachtung kommen, noch unser Verfasser einen

Anlaß finden, das Werk jenes erhabenen Mannes als ein Ideal der wünschenswürdigsten Gesetze zu betrachten. Eine von den beyden Anmerkungen konnte allenfalls dem Beurtheiler in Gedanken liegen; nehmlich die zwölfte des dritten Buches, wo von Montesquieu gesagt wird, er wäre behutsam bis zur Furchtsamkeit gewesen; hätte überall gesucht sich mit den Königen und Priestern zu vertragen, und, nicht selten, das natürliche Recht dem positiven aufgeopfert.

Nun beweiset zwar diese Stelle keinesweges, daß unser Verfasser das Werk des Montesquieu als ein Ideal der wünschenswürdigsten Gesetze betrachte; aber sie bewiese, daß er sehr verkehrt geurtheilet hätte, wenn in der That dieses Werk nichts weiter als eine Erklärung vorhandener Gesetze seyn sollte. Es ist nicht allein mehr als das, es ist etwas hievon ganz verschiedenes. So wie die eigentliche Methaphysik nicht die Erklärung gewisser Behauptungen oder Lehren, die vorhanden sind, sondern die Quelle selbst von aller Wahrheit, und die Urmittel ihrer Erkenntniß zum Gegenstande hat; so wie man sie darum, den Geist des menschlichen Verstan-

des nennen könnte: so das Werk von Montesquieu, in Absicht der Gesetze. Es soll die Gründe, die Ursachen der Möglichkeit aller Gesellschaften, aller menschlichen Verbindungen in ihren mancherley Gestalten lehren: folglich auch von jeder Gattung menschlicher Gesetze die Vollkommenheit.

„Nicht eine transscendentale außermenschliche Vollkommenheit, sagt d'Alembert, sondern eine solche die sich mit der menschlichen Natur verträgt; nicht die Gesetze die gegeben worden sind, sondern die gegeben werden mußten; nicht die Gesetze eines besonderen Volkes, sondern die Gesetze aller Völker." Die Erklärung vorhandener Gesetze ist in diesem Werke niemals Gegenstand, sondern Werkzeug, Mittel oder Zuthat; sie dient zum Beweise, oder zur Erläuterung; sie gehört zum Ganzen nur in dieser Absicht, weit entfernt der Zweck davon zu seyn. Dieser ist, die Grundsätze aller Gesetzgebung zu offenbaren: folglich auch der wünschenswürdigsten. Von dem Plan ist nicht die Rede; der ist eine von dem Gegenstande, von dem Zwecke ganz verschiedene Sache, und wir haben nichts damit zu thun. — Alles dieses liegt so

klar am Tage, daß es, ohne Widerrede eingestanden werden muß — welches viel gesagt ist.

Es fällt mir auf, indem ich dieses schreibe, daß wenn mein Aufsatz eine Kritik im eigentlichen Sinne wäre, und ich selbst ein wohlgeübter Schreiber solcher Dinge in dem hergebrachten Tone, Helfer oder Principal bey irgend einem kunstrichterlichen Puppenspiele; daß ich dann mit nichten unterlassen würde, dem Manne wider den ich rede, — entgegen zu wiehern: „er hätte ganz gewiß den Montesquieu nicht gelesen; oder er verstehe von der ganzen Sache nichts; oder er sey ein verkehrter Mensch, ein Wirrkopf, u. s. w.“ Dank sey dem Himmel, ich bin nicht in diesem Falle; bin nicht unwissend und nicht unerfahren genug, um so dumm und unverschämt zu richten: und das vielleicht über einen Mann, der mich an Einsicht, an Gelehrsamkeit, an tausend andern rühmlichen Eigenschaften, wer weiß um wie viel, übertreffen mag. Der muß an Bücher- und an Menschen-Kenntniß gewiß sehr arm seyn, der noch nicht weiß, was den Besten oft begegnet. Mir ist kaum ein großer Mann bekannt, der nicht aus Nachlässigkeit, aus Zerstreuung, oder aus sonst etwas, das man nicht erräth,

gestrauchelt hätte, und das manchmal auf sehr ebenem Boden. Ich will nur zwey Beyspiele von unserem Leibnitz anführen, die vorhin in meinem Gedächtnisse von ohngefähr erwachten, und diese ganze Wendung veranlaßt haben.

Leibnitz redet öfter von den Wilden, und man sieht, wie merkwürdig ihm in vieler Absicht diese Völkerschaften waren. Wider den Aristoteles und Hobbes bedient er sich derselben mehr als einmal. „Die Irokesen und Huronen, sagt er in seinem Urtheil über Mylord Shaftesbury, diese Wilden aus der Nachbarschaft von Neufrankreich und Neuengland, haben die zu allgemeinen politischen Lehrsätze des Aristoteles und Hobbes über den Haufen geworfen. Sie haben durch eine bewundrungswürdige Aufführung dargethan, daß ganze Völker ohne Obrigkeit und ohne innerliche Streitigkeiten seyn können; daß also die Menschen, weder durch ihre gute Natur hinlänglich geneigt, noch durch ihre Bosheit hinlänglich gezwungen sind, sich mit einer Regierung zu versehen und ihrer Freyheit zu entsagen. Die Roheit dieser Wilden aber zeigt, daß nicht sowohl die Nothwendigkeit, als die Neigung seinen Zustand zu verbessern,

und durch gegenseitigen Beystand der Glückseligkeit näher zu kommen, den Grund der Gesellschaften und der Staaten legt; und man muß gestehen, daß hiebey die Sicherheit der wesentlichste Punkt ist.“

Dieß zur Vorbereitung. Nun die Hauptstelle.

„Es ist unläugbar, und auch mir durch viele Schriften und Erzählungen der Reisenden bestätiget worden, daß die Amerikaner jener Gegend (der nördlichen) ohne alle Obrigkeiten, und doch ruhig beysammen wohnen, daß man bey ihnen von Zank, Verfolgungen, Kriegen gar nicht oder selten etwas hört, es wäre denn unter Leuten von verschiedenen Nationen und Sprachen. Fast möchte ich dieses ein politisches Wunderwerk nennen, welches Aristoteles nicht gekannt, und Hobbes nicht wahrgenommen hat.“

Wer sollte nicht auf die Aussage eines solchen Mannes, der, was er Einmal nur gelesen hatte, nie vergaß; der des Hobbes oft mit vorzüglichem Bedacht erwähnt; Wer sollte da nicht glauben, Hobbes hätte wirklich die Erscheinung mit den Wilden übersehen?

Hobbes aber hatte sie so wenig übersehen, daß er durch das Beyspiel eben dieser Wilden seine Meynung zu unterstützen glaubt. Mit oder ohne Grund?

das thut hier nichts zur Sache. So lauten seine Worte:

Sed omnium in omnes (inquiet aliquis) Bellum nunquam erat. Quid, nonne fratrem suum Abelem invidia interfecit Cain, tantum facinus non ausurus, si communis potentia, quae vindicare potuisset, tunc extitisset? Nonne hodie, multis in locis ita vivitur? Americani, excepto quod per familias parvas legibus paternis subditi sunt, quarum familiarum concordia similitudine sola cupiditatum sustinetur, ita vivunt.

Das zweyte Versehen, welches ich von unserm Leibnitz anzubringen habe, ist von mehrerem Belang. Es betrifft ebenfalls den Hobbes. „Sein Paralogismus, sagt Leibnitz, bestehet darin, daß er glaubt, was nachtheilige Folgen haben kann, dürfe schlechterdings (in einer Staatsverfassung) nicht geduldet werden; welches gegen die Natur der menschlichen Dinge ist.„

Hobbes behauptet dieses keineswegen; er erinnert mehrmals an die nothwendige Unvollkommenheit aller menschlichen Einrichtungen; vergleicht, im

19ten Kapitel des 1ten Theils seines Leviathan, das mit einer uneingeschränkten Monarchie verknüpfte Ungemach, ausführlich mit dem Ungemache freyer Verfassungen, und entscheidet sich für jene, bloß weil ihm das Ungemach derselben das geringere dünkt. In dem folgenden Kapitel sagt er, von der uneingeschränkten Gewalt überhaupt, ausdrücklich: Quanquam autem de potestate indefinita multa incommoda homines imaginari sibi possunt, incommoda tamen quae potestatem limitatam comitantur (nempe bellum unius cujusque contra vicinum suum) multo sunt majora. Conditio hominum in hac vita sine incommodis nunquam erit.

Der Trugschluß des Hobbes hat überhaupt eine ganze andere, als die von Leibnitz angegebene Quelle. Seine falschen Sätze mit einander fließen nur aus einem Irrthume; übrigens hat nicht leicht jemand richtiger und bündiger als er gefolgert.

Dieser Irrthum bestehet darin, daß er den Menschen sich ganz sinnlich dachte, in seinen Begierden und in seinem Genusse ganz passiv, durchaus materiell. Ein solcher Mensch muß alles an sich

reißen wollen. Ihm ist jede vortheilhafte Ungerechtigkeit, nicht nur erlaubt, sondern sie wird, von der Strafe abgesondert, ihm zur Pflicht. Zwar nöthigt ihn die Furcht vor seines Gleichen zum Vertrage mit denselben; aber dieser Buud ist eitel: denn der Sclave nützet mehr, als der Genosse, und ein jeder sehnet sich zu herrschen. Daher ewiger Krieg, oder allgemeine Knechtschaft — Einen ausgenommen der Befehle giebt. Diese Folge der Gedanken ist nicht allein in der Vernunft gegründet, sondern es bestätiget sie auch die Erfahrung. Verdorbene, ganz ins sinnliche versunkne Menschen, können die Knechtschaft eben so wenig vermeiden als entbehren.

Ich entschuldige mich nicht wegen dieser etwas langen Ausschweifung, weil mir alles, was nur etwas dazu beytragen kann, Gelehrte gegen die Fehler ihrer Brüder nachsichtig zu machen, und gelassener bey ihren eigenen, von denen man sie überführt, mir im höchsten Grade nützlich scheint.

---

# Einige Betrachtungen

## über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist.

(Zuerst im deutschen Museum Febr. 1788.)

# Vorerinnerung.

Manche Leser mögen von dem Streite, in welchen gegenwärtige Schrift eingriff, keine bestimmte Vorstellung haben. Folgende Vorkenntniß wird ihnen jedoch genügen.

Einige Jahre vor dem Ausbruche der französischen Revolution, während Deutschland in guter Muße stand, machten etliche Schriftsteller, vornehmlich die Herausgeber der Berliner Monatschrift und der allgemeinen deutschen Bibliothek, sich zum Geschäft, vor Gefahren zu warnen, die, nach ihrer Meynung, der damals erworbenen und von ihnen eigens beförderten, Aufklärung drohten, und besonders einer großen Verschwörung gegen den Protestantismus nachzuspüren, in welche selbst Protestanten, theils mit Absicht eingegangen, theils als blinde Werkzeuge verflochten seyn sollten. Den stärksten Verdacht in letzterer Beziehung äußerten sie wider

Lavater, hauptsächlich wegen seiner Verbindung mit einem ehrwürdigen katholischen Theologen, dessen Schriften er gelobt und empfohlen hatte. Ein anderer protestantischer Geistlicher, D. Stark, wurde von ihnen beschuldigt, die katholische Priesterweihe wirklich empfangen und mit den Jesuiten sich verbunden zu haben. Dieser zeigte in einer äußerst weitläuftigen Verantwortung, überzeugend fast für jedermann, nur nicht für seine Ankläger, daß alle Aeußerungen und Thatsachen, aus welchen sie voreilig jenen Schluß gezogen, einzig auf die Freymaurerey und nicht auf das Glaubensbekenntniß gegangen. Um dieselbe Zeit war viel Redens von den Geistersehern Cagliostro und Schröpfer. Auch die Erscheinung dieser Gaukler, und der Eingang den sie, besonders bey Vornehmen, Mächtigen und Großen sich zu verschaffen gewußt, sollte auf die verkündigte, mittels geheimer Gesellschaften über ganz Europa sich ausdehnende Verschwörung der Kinder der Finsterniß wider die Kinder des Lichts deuten. Andere, welchen die damalige Aufklärung mehr bedrohend als bedrohet schien *), suchten die Richtig-

*) Man sehe J. v. Müllers Werke, die Briefe aus jener Zeit in

keit der viel besprochenen Gefahr zu zeigen und zugleich die Untauglichkeit und Verwerflichkeit der Waffen, derer man sich bediente, um den angeblich von allen Seiten her wieder einbrechenden Feind, den Aberglauben, abzuschlagen. Mehrere Aufsätze in diesem Sinne schrieb J. G. Schlosser. In einem derselben nahm er mit gutem Scherze Cagliostro gegen die Berliner Monatschrift in Schutz. An diesen Aufsatz knüpfte sich die folgende Schrift; weniger mit der Absicht ihn zu unterstützen, als einige in demselben vorkommende Aeußerungen, die eine arge Mißdeutung erfahren konnten, besser zu bestimmen oder ihnen das wahre Maaß zu geben.

Was der Verfasser in der diesem zweyten Bande seiner Werke vorgesetzten Einleitung in Absicht auf seine früheren philosophischen Schriften erinnert hat, das gilt besonders auch von dieser. Er verweiset also auf jene Einleitung; dann auf die Anmerkung S. 221.

---

seinen Bruder im V. Bande, und im XVI. die an andere Freunde über denselben Gegenstand; den 68 ten, 71 ten, 101 ten, 104 ten.

An

# Johann Georg Schlosser.

Düsseldorf, den 8ten Dec. 1787.

Liebster Freund!

Ich habe Deinen Brief vom 4ten mit der Kladde Deiner Erklärung über die Aufforderung der Berliner Monatschrift vom Nov. d. J. erhalten. Du mußt sehr auf die bösen Einflüsse des Decembers gerechnet haben, da Du mich für düster genug hieltest, über Deinen Aufsatz die Stirne zu runzeln, weil ich, wie Du sagst, über gewisse Dinge selbst im Scherze keinen Scherz verstehe. Laß das immer seyn, so war das treffliche Spiel Deiner Ironie doch sicher genug vor meinem Tadel. Du hast, wie Moses, eine eherne Schlange erhöhet, und ich hoffe, recht viele Kranke sollen an ihrem Anblicke genesen. Gern will ich in Deinem Sinne Cagliostro auch zu

meinem Helden machen, um Magie gegen Magie, Marktschreyerey gegen Marktschreyerey, die kleinere Industrie gegen die größere zu vertheidigen.

Aber dadurch, werden sie sagen, sey ihnen nicht mehr bewiesen, als dem Alexander durch jene berühmte Rede eines Räubers im Curtius. Asiens Eroberer heißt bis auf diesen Tag der Große: und so ziehen auch sie mit ihrem Heere weiter, und vollführen ihren Heldenlauf.

Mit einer sehr guten Vorbereitung bin ich zu Deinem Aufsatze gekommen, denn eben hatte ich den zweyten Theil von Starks Apologie zu Ende gebracht. Auch hier erscheint Cagliostro, und diese Stelle ist so gut behandelt, daß man deutlich sieht, es fehlte dem Verfasser nicht am Vermögen sich zu mäßigen; sondern es geschah mit Vorbedacht und Absicht, wenn er an andern Stellen einen Unwillen äußerte, der von den Verfassern und Freunden der Crypto-Catholicismus-Hypothese, in einem gleich hohen Grade bey dem ersten Theile schon geahndet worden ist.

Freylich, wie Du neulich schriebest, möchte in den mehresten Fällen wohl das beste seyn, dem Gegner zu stehen, als hätte man nur ein Fleuret, er

hingegen einen Degen in der Hand. Sicher, daß er keinen Stoß beybringen werde, klopfte man ihm nur dann und wann auf die Finger, und lachte, wenn er ausfiele, ohne treffen zu können. Aber hier, welch ein anderer Fall! Gegen Einen Mann stand ein voller Haufen, und Stark sollte mehr als nur das Leben lassen. In einer solchen hohen Noth — wahrlich in keiner geringeren war es möglich, den Entschluß zu fassen, und die mehr als Herkulische Arbeit zu unternehmen, den Aktenwust einer Mähre, wie die Mähre vom Crypto-Catholicismus ist, genau durchzugehen, Monathelang darüber zu verweilen, und beym Zusammenfassen — die Lust ein Mensch zu seyn, vielleicht auf immer zn verlieren. Ich sage nicht zu viel, und berufe mich auf Deine eigene Empfindung während dem Lesen des Starkischen Werks, vornehmlich des zweyten Theils. Ich weiß, Dir wird nicht besser dabey zu Muthe seyn, als es mir gewesen ist, und jede Anmaßung, diesem hartnäckig verfolgten Manne das Maaß seines Unwillens bestimmen zu wollen, wird Dir unerträglich scheinen. Und diese, wie eine Menge anderer, gegen Stark verübter Handlungen bleiben dieselben und gleich empörend, wenn es auch mit dem Jesuitismus des

Mannes, und der ganzen Crypto-Hypothese die ausgemachteste Richtigkeit hätte.

Was ich hingegen Starken nicht verzeihen kann, sind einige, wider den seinen Gegnern vorgeworfenen Theismus gerichtete, heftige Angriffe, welche nicht blos das heimliche Untergraben des Christenthums, eine bis ins Unendliche vermannichfaltigte piam fraudem, sondern überhaupt jede öffentliche Aeußerung des Unglaubens zum Gegenstande haben. Die piam fraudem hätte er aufdecken, und gegen alle ihre Mittel in voller Rüstung sich zu Felde legen mögen; dazu hatte er, vermöge seines Standes, entschiedenen Beruf, und konnte ihn finden auch außer seinem Stande. Ich an seiner Stelle hätte noch gelinder seyn und das allmälige Verwandeln des Christenthumes durch sanftes Unterschieben des Theismus zur Noth als zulässig annehmen wollen, bis dahin, wo die List in Verfolgung und die Kriecherey in Despotismus übergeht.

Wiederholte Veranlassungen haben mich gereizt, über diesen Gegenstand ernsthaft nachzudenken; aber nie bin ich dazu gekommen, meine Gedanken in eine gewisse Form zu bringen; wohl mit aus Vorbedacht, um mir den Guß nicht zu verderben. Der Trieb,

den ich in diesem Augenblicke dazu fühle, scheint mir Beruf, und ich weiß, Du siehst es gern, daß ich ihm folge; gesetzt, ich verlöre auch darüber Starken und seine Apologie ganz aus dem Gesicht, welches doch sehr leicht auch nicht geschehen kann.

Setzen wir einen Mann, der fest überzeugt wäre, die christliche Religion sey ein Mährchen, die Bibel ein albernes, und, wenigstens zu unsern Zeiten schädliches, ja gefährliches Buch; überhaupt aller Glaube an Offenbarung eine leidige Eselsbrücke; und der Geist aller positiven Religion ein böser Alp, von dem man die Menschheit, es koste was es wolle, befreyen müsse. Eine andre nicht positive Religion hingegen, genannt Theismus, sey lauter Wahrheit, lauter Gewißheit, lauter Segen. Sie gebe von dem Daseyn einer freyen und vernünftigen Ursache der Welt, einer alles regierenden Vorsehung, einer persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tode, eine solche helle und vollkommene Ueberzeugung, daß der Glaube überflüssig, und dieses wegen seiner Nebenbegriffe gefährliche, die Vernunft entehrende Wort, aus der menschlichen Sprache verbannt, und Zuversicht an die Stelle gesetzt werden könne. Diese selbstständige Religion biete

einer nicht minder selbstständigen Moral die Hand, um dem Menschen alle Befriedigung für ihn selbst, und alle Tüchtigkeit für andre, die ihm seine Natur zu bewirken aufgebe, zu verschaffen. Sich da hinauf zu schwingen, sey unsere wahre Bestimmung; und irgend ein Mittel versäumen, welches diese Einsicht mehr verbreiten, und dem menschlichen Geschlechte früher zum Genusse seiner eigentlichen Würde und Glückseligkeit verhelfen könnte, wäre Versündigung gegen die Natur und ihren Urheber.

Was soll nun dieser Mann mit einem solchen Sporn im Gewissen thun, wenn ihm das Gesetzmäßige Ansehen einer positiven Religion, die er gleichwohl nur für ein Gewebe von Unwissenheit, Aberglauben, Betrug und Schwärmerey ansieht, im Wege steht? — Mir deucht, nichts anders als was ihn das Beyspiel der größten Philosophen und der weisesten Regenten lehrt; er soll demjenigen, was er für Wahn und Irrthum hält, gezwungen nachgeben; aber nicht mehr als er muß, und allmälig ihnen einen Vortheil nach dem andern abzugewinnen trachten. Mag ihn verdammen wer da will, ich hebe keinen Stein gegen ihn auf.

Aber auch keinen Stein gegen den Widersacher, den wir ihm nun geben müssen, um diejenige Erscheinung, die wir eigentlich betrachten wollten, hervor zu bringen.

Dieser Widersacher soll vom Theismus, in so fern er eine Frucht der Philosophie, ein Gebäude speculativer Vernunft ist, und sich anmaßt, eine Religion zu seyn, eine eben so nachtheilige Meynung haben wie jener vom Christenthume, oder überhaupt von aller positiven Religion; er soll ihn für ein Gewebe von Unwissenheit, Aberglauben, Betrug und Schwärmerey halten, und sein Gedeihen einem Mißverstande in Absicht der Vernunft und der Erfahrung zuschreiben, wodurch der ganze Mensch irre geleitet, und an allen seinen Fähigkeiten und wirksamen Kräften beschädigt werde.

Wir wollen den Mann auftreten lassen. Er rede, daß wir ihn sehen!

„Ihr versichert," würde er zu den Anhängern des Theimus sagen, „allein aus deutlichen oder vollständigen Vernunftbegriffen und ihrer Anwendung bey Betrachtung der Welt, von dem Daseyn einer vernünftigen und freyen Ursache des Universums, einer

alles regierenden Vorsehung, und einer persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tode, eine solche helle und vollkommene Ueberzeugung zu haben, und auch andern mittheilen zu können, daß der Glaube überflüssig und dieser unedle Ausdruck eines kindischen Gemüthszustandes aus der menschlichen Sprache vertilgt, und das Wort Zuversicht an die Stelle gesetzt werden könne."

„So antwortet mir denn. Wenn ich hier in meiner Hand Zwiebeln von Hyacinthen, Tulpen oder andern Blumen hielte, und diese Dinge wären euch noch nicht bekannt; würdet ihr wohl, nach allen möglichen Untersuchungen, die ihr damit anstelltet, auf die Vorstellung der Blumen kommen, die daraus erwachsen? Würdet ihr, ohne vorher gegangene Nachricht oder Erfahrung, von einer Eichel auf den mächtigen Baum, oder vom Baume auf die Eichel zu schließen im Stande seyn? Ja würdet ihr nicht auch nach unzähligen erlangten Kenntnissen dieser Art, bey Vorzeigung fremder Gewächse euch von neuem in derselbigen Verlegenheit befinden? Hättet ihr beym Anblicke einer Ananas, der bloßen Frucht nemlich, wohl errathen, daß sie zwischen zwey Distelstengeln heraus

gebrochen wäre? So unwissend seyd ihr, wo euch doch unzählige Analogien leiten; und ihr wollt über Dinge, wo euch alle Analogie verläßt — über das Innerste eurer Natur, was ihr seyd und seyn werdet, wollt ihr mit Zuversicht entscheiden können? Ja, ihr wollt sogar im Stande seyn, über das Innere des Alls zu urtheilen, und von der ersten Ursache der Dinge, der Quelle aller Existenz, mit Zuversicht zu sagen wissen, was sie sey, und in welchem Verhältnisse ihr mit derselben steht?" —

„Um das Ungeheure eurer Anmaßung, wo nicht zu rechtfertigen, wenigstens zu entschuldigen, werdet ihr doch nicht jenen Glauben an Gott und Unsterblichkeit, welchen die Natur allen Menschen predigt, anführen wollen? Denn ihr redet ja von Vernunft-Erkenntniß und philosophischer Ueberzeugung, und habt immer jenen Naturglauben, der nie als mit irgend einer positiven Religion vereinigt angetroffen wurde, so geringschätzig behandelt, daß ihr ihn mit dem Aberglauben in eine Klasse setztet."

„Hier eben liegt der Mißverstand, die perversa ratio, wovon eure Systeme die Darstellung und allmälige Entwickelung sind."

„Warum redet ihr mit solcher Geringschätzung, ja beynah mit Bitterkeit von dem schlechten Menschenverstande, der allein doch Gesinnungen, große Thaten, Künste und Einrichtungen hervorgebracht hat, wovor ihr, wenn ihr etwas nachdenken wollt, wie vor Wundern erstaunen müsset? Antwortet! — Ich höre, darum würdigt ihr ihn so herab, weil seine Mittel keine Mittel einer untrüglichen Erkenntniß der Wahrheit sind. — Aber was ihr Vernunft nennt, dieses erhabene Wesen in euch, besitzt es andre Mittel, als die Mittel des schlechten Menschenverstandes, um diese prüfen und meistern zu können? Ihr behauptet, ja; und dieses Wesen in euch sey vermögend, überschwengliche Erkenntnisse, verknüpft mit der Gewißheit, daß ihnen Wirklichkeit entspreche, aus sich selbst allein hervorzubringen.“

„Eine solche mehr als prophetische, und in ihren Aussagen untrügliche Vernunft, müßte seit kurzem erst gefunden worden seyn; denn die älteren Urkunden und Geschichten scheinen ein sehr entgegengesetztes Verhältniß darzustellen, und den schlechten Menschenverstand oder die bloße gesunde Vernunft, in einem weit vortheilhafteren Lichte, als jene überschwengliche Ver-

nunft, welche ich die ungesunde nennen möchte, zu zeigen.“

„Der gemeine Menschenverstand abstrahirt, generalisirt, particularisirt, urtheilet, schließt, kann alles was die Vernunft kann, und wo er ist, da ist immer nothwendig auch die Vernunft. Eigentlich sollte eben so, wo die Vernunft ist, auch allemahl der Menschenverstand seyn. Von dem Menschenverstande abgesondert, und für sich allein betrachtet, ist die Vernunft ein bloßes Vermögen, mittelbar zu schließen; ein Vermögen, das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe zu erkennen, oder aus Bestimmungen des Allgemeinen, Bestimmungen des Besondern abzuleiten. Da nun das Besondere im Allgemeinen schon begriffen und vorher gegeben ist: so ist die Unfehlbarkeit der Vernunft, wenn sie sich genau in dieser Gränze hält, eben so begreiflich, wie die Unfehlbarkeit eines Kindes, das im A ein a, im B ein b, im Z ein z erkennet, und was es liest, auch buchstabieren kann. Hingegen setzt die Vernunft, in diesem Zustande der Unfehlbarkeit, die gänzliche Entfernung aller Einflüsse direkter Empfindungen und Wahrnehmungen zum voraus. Die Mittel, dieser Einflüsse theilhaftig zu werden, be-

hält der abgesonderte mit der Anschauung unzertrennlich vereinigte Menschenverstand. Also muß die Vernunft, weil ohne Data weder geurtheilt noch geschlossen werden kann, auf den Menschenverstand, der sie gebohren, d. i. aus einer möglichen zur wirklichen Vernunft gemacht hat, immer gestützt bleiben. Vergißt sie diese Abhängigkeit, und wähnt für sich allein reale Erkenntnisse hervor zu bringen, so wird sie die ungesunde Vernunft, und dem gemeinen Menschenverstande, den sie unterdrücken wollte, durch ihre Schwärmereyen zum Gelächter. Vergißt sie nicht ihre nothwendige Abhängigkeit, so läßt sie dem Menschenverstande seine Ehre, und macht an keine von ihm unabhängigen Fortschritte Anspruch. Sie bescheidet sich, wenn sie zu lehren und darzuthun im Stande ist, die Erde bewege sich um die Millionenmal größere Sonne, daß sie dieses einer Menge, durch vergleichende Beobachtung offenbar gewordener Thatsachen schuldig ist, und daß dem angeblichen Wachsthume der Vernunft, nur bereicherte Erfahrung, durch Werkzeuge verstärkte Sinnlichkeit, und die dem Menschenverstande anhängende Verknüpfung des Wahrgenommenen überall zum Grunde liege.“

„Und so ist die menschliche Vernunft, in ihrer Wirklichkeit nichts anders und nichts mehr, als ein Widerschein und lebendiger Abdruck der Natur und ihres Urhebers, in uns, als wirksamen, in ihrer Ordnung mitbegriffenen Theilen der Natur. Wir besitzen sie nicht als ein Eigenthum, sondern nur Lehnsweise, wie unser Leben, unser persönliches Bewußtseyn, unsere ganze Existenz, und werden hieran jeden Abend, wenn uns der Schlaf überfällt, und wir in den Vorhöfen des Todes ausruhen, erinnert. Brächten wir das vernünftige Denken aus uns selbst allein hervor, so könnten weder Träume noch Fieberphantasien, da die denkende Kraft dabey dieselbe bleibt, und nur die äußeren Gegenstände ein anderes Verhältniß zu ihr haben, unser vernünftiges Denken in ein unvernünftiges verwandeln.“

„Was uns die feste Ueberzeugung giebt, unsere Vernunft sey kein Apoll, sondern nur die Priesterin des Gottes, läßt uns zugleich die Erscheinungen leicht begreifen, welche wir bey denjenigen wahrnehmen, die eine entgegengesetzte Meynung haben, und nicht allein die Natur, sondern Gott selbst ihrer Gesetzgebung zu unterwerfen und ihm vorzu-

schreiben wissen, wie er seyn und handeln muß, wenn er Gott bleiben soll. Denn da weder die Natur noch ihr Urheber sich nach diesen Aussprüchen fügen können, so geht von den ihnen beygemessenen Prädikaten eins nach dem andern zu Grunde, bis sie nichts mehr sind, und der Apoll den Thron allein behält."

„Die Enthüllung dieser Magie, durch welche erst ein Nichts zu einem Etwas, und hernach durch dieses Etwas alles zu Nichts gemacht wird, würde uns zu lange aufhalten. Genug, daß bis jetzt kein dauerhafter metaphysischer Gott hat zu Stande gebracht werden können. Den cartesianischen oder ontologischen Beweis laßt ihr selbst so ziemlich fahren. Der Kosmologische, wo aus dem Bedingten oder Zufälligen, auf ein unbedingtes nothwendiges Wesen geschlossen wird, wenn man ihn auch seiner erwiesenen Gebrechen ungeachtet gelten ließe, liefert doch nur eine naturam naturantem, aus der keine rednerischen oder poetischen Floskeln je einen Gott machen werden, so gerne mancher auch, auf allen Fall, der Decenz zu Liebe, ihr diesen Nahmen aufdrücken möchte."*)

*) Auch Spinoza brauchte diesen Nahmen. Er war aber so ehrlich, gemeiniglich hinzu zu fügen: oder die Natur. (extra

„Es bleibt also nur der physicotheologische Beweis, für den ich, so wie der gemeine Menschenverstand ihn hergiebt, meine Ehrfurcht schon bezeugt habe. Ich sage, wie der gemeine Menschenverstand ihn hergiebt; denn zum Vernunftbeweise kann er nicht angestrengt werden, ohne zu zerreißen. Das Hysteron Proteron, welches er in der speculativen Zergliederung darstellt, ist so auffallend, daß eben kein besonderer Tiefsinn dazu gehört, um es wahrzunehmen, und Hume allein hat es, in seinem nachgelassenen Gespräch, auf mehr als eine Weise, und jedesmahl sehr faßlich dargestellt. Und so gleichen über diesen Punkt alle speculative Kinder des schlechten Menschenverstandes jenem alten Vater der Götter, der unbarmherzig seinen eigenen Vater entmannte."

„Ein schon vergessener deutscher Dichter sagt:
Wie mag der Schöpfer nicht in seiner Allmacht lachen,
Wenn sich das Nichts zu was, und ihn zu Nichts will machen.

„In der That sollte man vermuthen, das über alle Menschen ausgegossene Licht der Erkenntniß einer alles erschaffenden und alles regierenden Gottheit, wel-

---

intra, cuncta complexus in se; idemque rerum naturae opus, et rerum ipsa natura. *Plin.*)

ches beständiger, umfassender, eindringender als das Licht der Sonne, und das wahre Element vernünftiger Naturen ist, könnte nie Finsterniß in ihnen werden; und doch ist das Gegentheil durch die Erfahrung bewiesen. Schwerlich hat es je einen wirklichen und eigentlichen Egoisten, oder auch nur physischen Idealisten gegeben; aber wirkliche Gotteslängner waren und sind in Menge. *) Ja man findet keine Meynung die so

---

*) Die unseren Ohren so unangenehmen Worte, Gotteslängner, Atheist, könnten vermieden werden, und möchten eingehen, wenn der (ich glaube zuerst in England gemachte) Unterschied zwischen Deisten und Theisten bekannter und durchgängig im Gebrauche wäre. Mit seinem gewöhnlichen Scharfsinne hat Kant auf das genaueste in der Kritik der reinen Vernunft (Erste Ausgabe S. 631 u. ff. Zweyte Ausgabe S. 659. u. ff.) diesen Unterschied bestimmt. Ich verweise dahin, und ziehe nur folgende Stellen aus. „Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa blos eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das DURCH Verstand und Freyheit der Urheber der Dinge seyn soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessirt, so könnte man nach der Strenge dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens oder obersten Ursache übrig lassen. Indessen, da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getrauet, beschuldigt werden darf, er wolle es gar läugnen, so ist es gelinder und billiger zu sagen, der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott (summam intelligentiam).“

fest stünde wie diese, wenn sie sich des Menschen einmahl bemächtigt hat. So bitter verachtet der Theist nicht den gläubigen Bibelverehrer, als der Atheist den Anhänger einer Vernunftreligion verachtet. Wer hieran zweifelt, muß mit Philosophen dieser Klasse nie Umgang gehabt haben, und nicht

---

Wenn aber der Deist positiv wird, setzen wir hinzu, und einen lebendigen Gott nicht mehr bloß ignorirt, sondern wirklich bestreitet, indem er glaubt, von dem höchsten Wesen darthun zu können, es sey nicht als Intelligenz, nicht als persönliches Wesen, (denn Identität einer Intelligenz ist nach allen Philosophien und jeder richtigen Vernunft Personalität; so daß mit der Personalität die Individualität, folglich Selbstdaseyn, objektive Wirklichkeit aufgehoben würde) durch Verstand und Freyheit der Urheber der Welt: so werden wir doch sagen müssen, ein Deist läugne den lebendigen Gott.

Nach meiner Einsicht ist es nicht gut, den Namen Gottes auch einem nicht lebendigen oder nicht persönlichen Gotte, der nur ist der da ist, ohne zu sich selbst sagen zu können, ICH bin der ICH bin, einem ärmeren Wesen, als das ärmste unter den Lebendigen, beyzulegen. Denn die Zweydeutigkeit, welche dadurch hervor gebracht wird, bringt durch alle übrige Theile der natürlichen Theologie, verwirret ihre Sprache, welche, im Munde des Deisten, aus einer eigentlichen, zu einer ganz uneigentlichen und mystischen wird, so daß es oft die größte Mühe kostet, den untergeschobenen Sinn von dem natürlichen der Worte zu entblößen; und bringt zuletzt eine Vermischung von Deismus und Theismus zuwege, wobey mit dem größten Verluste für Verstand und Herz, die Phantasie allein ihre Rechnung findet.

einmal in ihren Schriften sehr bewandert seyn. Unter den Französischen Encyklopädisten war Toussaint Theist, und man nannte ihn den Capuciner der Gesellschaft. Philosophen aus Welschland kamen nach Genf, und waren nicht zu bewegen, den abergläubigen Voltaire zu besuchen. Daß der Stolz des Menschen, mit ihm Unverträglichkeit, in dem hier angegebenen Verhältnisse wachsen müsse, scheint mir fast nothwendig. Dabey ist nicht zu läugnen, daß wir in der Kunst, Wirkungen der Natur, bloß als solche, darzuthun, täglich weiter kommen, und sehr vieles, was wir ehmals ohne einen Gott einzuführen nicht begreifen konnten, nun weit besser ohne das begreifen, und unter schon bekannte physische Gesetze zu bringen wissen. Es ist löblich, auf diesem Wege fortzugehen, und gänzlich davon abzustehen, Gott, als eine bloße zum Behuf der Naturlehre ersonnene Hypothese zu betrachten, wo er einem kommenden und fliehenden Irrlichte gleicht, welches unaufhörlich seine Stelle verändert, und zuletzt verschwindet. Mit Recht behauptet Baco, es sey eben so vermessen und eitel, nach dem Ewigen im Vergänglichen, als nach dem Vergänglichen im Ewigen

zu forschen. An Baranzan schrieb er: De metaphysica ne sis sollicitus: nulla enim erit post veram physicam inventam; ultra quam nihil praeter divina. Anderswo erinnert er an jene berühmte Dichtung, die er eine göttliche nennt, von der goldenen Kette, an der weder Menschen noch Götter den Jupiter herab vom Himmel auf die Erde ziehen konnten; wohl aber Jupiter sie von der Erde zu sich herauf. Besonders merkwürdig sind folgende Worte dieses großen Mannes: „Philosophiae objectum triplex, Deus, natura, homo: et triplex itidem radius rerum. Natura enim percutit intellectum radio directo; Deus autem propter medium inaequale (creaturas scilicet) radio refracto; homo vero sibi ipsi monstratus et exhibitus, radio reflexo.“*)

„Wenn wir nun die Erscheinungen des refractirten Radii als Erscheinungen einer Refraction oder Modification des directen Radii zu erklären suchen; welch ein Irrthum wird nicht unsere eingebildete Erkenntniß seyn? — Und wie wollet ihr, bey euren

*) de Augm. Scientiarum. L. III. c. I.

Grundsätzen, euch erwehren, also zu verfahren? — Ich frage euch mit festem Blicke, und mich selbst erschütterndem Ernste: wie wollt ihr dessen euch erwehren?“

„Oder könnt ihr vielleicht den göttlichen Strahl, ohne das Gesetz seiner unendlichen Brechungen zu wissen, aus eurem mehr als göttlichen Selbst, gesondert darstellen?“

„Ich könnte eingreifender seyn und recht auffallend, und hoffe, ihr begreift, daß es mir leichter wäre, es zu thun, als es bloß zu sagen.“

„Wäre die Gewalt des sinnlichen Eindrucks nicht unwiderstehlich, so hätten wir wahrscheinlich noch viel mehr eigentliche Idealisten und Egoisten, als wir Atheisten haben. Und wären Thatsachen von der Art, wie die Schrift verschiedene erzählt, allen Menschen historisch eben so gewiß, wie die Menge andrer Dinge, die sie bloß historisch, aber wie ihr eigenes Daseyn glauben; so würde ein eigentlicher Atheist noch schwerer zu finden seyn, als es solche Idealisten und Egoisten sind. Auch hat es Zeiten gegeben, wo kein Wunder ein größeres Aufsehen erregt hätte, als eine lebendige Seele mit der Meynung,

es sey kein lebendiger Gott. Aber sie entstand überall diese Meynung, und griff um sich mit reißender Gewalt, sobald der Glaube an göttliche Herablassung in sichtbarer besonderer Vorsorge für den Menschen, und in Theilnehmung an dem Thun und Lassen eines Jeden insbesondre nachließ, und positive Religion verschwand. Von der tiefen Unwissenheit, welche die Ursache hievon ist, habe ich, der mit euch redet, ein so lebhaftes Gefühl, ja eine so deutliche Erkenntniß, daß es mich wenig Ueberwindung kostet, den Weg nach einem gelobten Lande besserer Einsichten selbst übereine Eselsbrücke zu nehmen.“

„Ich rede nicht um euch irgend eine positive Religion gefällig, sondern allein um euch gegen Menschen duldsam zu machen, die ohne positive Religion sich nicht zu rathen wüßten. Unsere Schuld ist diese, daß wir nicht begreifen, wie eine bloße Vernunft-Religion eine vernünftige seyn könne. Denn die wahre Vernunft erkennet ihre Gränzen, und ist sich ihres Unvermögens bewußt, eine solche Erkenntniß Gottes, der Welt, und unseres eigenen Wesens hervor zu bringen, als zu demjenigen Verhältnisse, welches allein Religion genannt werden kann, erfordert wird.

Die Ueberzeugung des bloßen Menschenverstandes aber ist höchst unvollkommen, und hat nie für sich allein eine Religion ausmachen können; sondern überall, wo nicht ein höherer Unterricht dazu kam, artete Gottesahndung und Ahndung der Unsterblichkeit in Götzendienst und Aberglauben aus. Darum können wir nicht anders als eure angebliche Vernunft-Religion, für eine philosophische Schwärmerey ansehen, und aus Gründen der Vernunft und einer allgemeinen Erfahrung für entschieden halten, daß ihr, beym Erwachen aus dieser Schwärmerey, euch an einem Orte finden werdet, wo ihr gänzlich nicht erwartetet zu seyn."

„Imbecillitatem hominis und securitatem Dei wechselsweise zu vereinigen, lehret das System zu dem wir uns bekennen. Sein großer Inhalt ist, der Bund eines guten Gewissens mit Gott, welcher nicht errichtet und gehalten werden kann mit einem gänzlich unbekannten Wesen, oder das wir nur ersonnen und erdichtet haben, und Gott heißen, wenn es gleich von sich nicht weiß, und noch weniger von uns; sondern allein mit

einem wahrhaft wirklichen, im allerhöchsten Grade sich seiner selbst bewußten, das ist persönlichen Wesen — dem lebendigen, als solcher dem Menschengeschlechte menschlich offenbar gewordenen, Gotte."

„Euer harter Widerwille gegen diese Lehre nimmt uns Wunder. Wenigstens ist der Ekel, womit ihr euch davon wegwendet, der Beschaffenheit eines ächten Philosophen nicht gemäß. Denn „wenn nichts so ungereimt ist, das nicht ein Philosoph gelehrt hätte, so müßte einem Philosophen auch nichts so ungereimt vorkommen, daß er nicht prüfen und untersuchen sollte, ehe er sich unterstünde es zu verwerfen. Der Ekel ist ein Merkmahl verdorbener Eingeweide oder verwöhnter Phantasie."*)

„Saget, was ist das im Christenthume, wodurch es so ausschließlich, so überschwenglich thöricht und lächerlich in euren Augen wird? Eure Einwürfe dawider, wider eine Natur und Geschichte allein aufklärende und lebendig machende,

---

*) J. G. Hamann.

über beyden sicher schwebende, und den gleitenden Verstand des Menschen festhaltende Religion; sind sie wohl erheblich in Vergleichung mit denen, welche eure selbstgemachte Offenbarung drücken? Sehet gegen euer Spinnengewebe, gegen den brüchigen unaufhörlich entfliehenden Faden, den ihr, hie oder da, nachdem ein Wind euch führet, anwerft — sehet die feste Kette in unserer Hand! Wie oft ihr es auch versuchtet, ihrem Zusammenhange zerstörend beyzukommen, und künstlich eine Schnur zu drehen, die in einem fortgienge und zuverlässiger wäre, weil an ihr kein Glied brechen könne: ist euch nicht beydes allemahl mißlungen? Unsere Kette, was man über ihre Form, Beschädigungen und angesetzten Rost auch sagen mochte, bewies das festeste Metall im Innern, und hielt; dahingegen eure Fäden nie zusammenlaufen, und nur zum Anfange einer Schnur sich in einander schlingen wollten. Also fasset den Entschluß, entweder eine nothwendige und vollkommene Unwissenheit über alle diese Dinge anzunehmen, oder die Gründe unseres Glaubens minder ausgelassen zu verspotten.

Wenigstens enthaltet euch jener ungerechtesten aller Verfolgungen, da ihr uns, ohne Unterschied, als Verfolger zu verleumden bemüht seyd. Wir wünschten ja nichts so sehr, als daß ein freyes Bekenntniß eurer Lehre euch gestattet würde, gönnten euch theistische Kirchen, ja auch theistische Thürme und Glocken, als die Hauptsache für euch, nach der wohl motivirten Meynung des ehrwürdigen Spalding. Und da euch dieses nicht gestattet ist, sind wir sogar geneigt, eure Bemühungen, das Christenthum in bloßen Theismus allmälig zu verwandeln, von der besten Seite anzusehen. Nur müßt ihr nicht begehren, daß wir euch sogar die Hände dazu bieten, und das Geheimniß eurer Künste nicht entdecken sollen. Haltet ihr die Vertilgung des christlichen Glaubens für eine der Ehre und dem Glücke der Menschheit höchst ersprießliche Unternehmung: so glauben wir dasselbige von dem, was zur Erhaltung und Beförderung desselben geschieht: und was kann wohl eurer Meynung ein Vorrecht vor der unseren geben? Ihr werdet doch nicht behaupten wollen, daß alles, was nur eine posi-

tive Religion ausschließt, darum sogleich gewisse Vernunft und Wahrheit; hingegen alles, was positive Religion nicht ausschließt, ausgemachter Unsinn und Irrthum sey? Worauf stützt sich also die mehr als vorzügliche, die absolute Autorität eurer Meynung? Ihr erschaffet euch selbst diese Autorität durch eine seltsame Einbildung, als wohnte in euch ein besonderes Wesen, welches euch, man weiß nicht wie, die reine Wahrheit sagt. Ihr nennt es die Vernunft, und verwirret dadurch die Begriffe auf eine unverzeihliche Weise. Denn die Vernunft ist kein Orakel; sie kann nur urtheilen und schließen; und setzt bey ihren Erkenntnissen, das edlere und weit eher göttliche Anschauungsvermögen zum voraus, von dessen einschränkenden Bedingungen im Menschen sie ihre Form hat, und das Siegel unserer Unvollkommenheit, aber zugleich unserer Erhabenheit über die Thiere ist. Wie wolltet ihr von dieser Vernunft allein Unterricht empfangen, durch sie allein gelehrt und getrieben werden können? Auch begreift ihr das sinnliche Vermögen und die Erfahrung wirklich mit darunter, und schließet allein

den Unterricht einer positiven Offenbarung aus. Eure Behauptung wäre doch am Ende die, welche ich euch Anfangs nicht beyzumessen wagte. Damit stimmen auch die Aeußerungen der Menge eurer Jünger, die von der Vernunft weiter nichts wissen, als daß sie alle positive Offenbarung verwirft, am besten überein. Die ungereimtesten Combinationen, die seichtesten Systeme, das grillenhafteste Gewebe, aus fremden oder eigenem Unrath des Gehirns, heißt Philosophie, kann mit der Vernunft zum wenigsten bestehen, und wird diese zuverläßig weiter bringen. Nennt mir einen Aberglauben, eine Schwärmerey, welche dem, was sich aus dieser mit Zuverlässigkeit weissagen läßt, an schädlichen und schändlichen Folgen gleich käme? Doch kaum bedarf es mehr einer Weissagung, und ihr selbst habt Erscheinungen bemerkt, die aus keiner andern Quelle flossen. Euch aber schien diese keimende Saat nur Unkraut, welches in der Nacht der Feind unter euren Waizen gesäet hätte, und ihr nahmt zu Capuzinermäßigen Sermonen und Prügeleyen eure Zuflucht, um den bösen Geist und sein Hexenwesen, Päpstliche In-

fluenz, Krypto = Jesuitismus, Aberglauben überhaupt, recht kräftig zu bannen. Gleichwohl hatte ein Mann, dem ihr vertraut, euch eine bessere Weisung schon gegeben. Ich meyne keinen geringeren als Mendelssohn, der, was euch so unbegreiflich erschreckt hat, nicht für Auswüchse des Glaubens, sondern, wie wir, für Folgen des Unglaubens ansah.*) Und was ihr auch hiegegen einwenden möchtet, so könnt ihr wenigstens aus keinem Aberglauben, der aus irgend einer positiven Religion erwachsen wäre, den Illuminatismus herleiten. Von dem Manne, der ihn blos realisirte, ist nicht die Rede,**) sondern von

*) Wahrscheinlich wird auf folgende treffliche Stelle gedeutet. „Wenn seichte Philosophie und Unsittlichkeit die Gemüther verwildert haben; so sehnen sich die Menschen wieder nach Kindereinfalt, und verfallen wieder in Kinderthorheit. Man will lieber von Gespenstern umgeben seyn, als in einer todten Natur zwischen lauter Leichnamen wandeln. Man will lieber im Schlaraffenlande, als länger ohne Gott leben. — Wie oft ist ein Ungeziefer verordnet, einem noch schädlicheren Ungeziefer Einhalt zu thun! Tödtet jenes nicht, ohne für dieses gesichert zu seyn. Greifet das Uebel bey seiner Quelle an, oder laßt ihm seinen Lauf!" — Was vorhergeht, ist nicht weniger vortrefflich. S. Berl. Mtschr. 1785. 1ter Th. S. 133 = 135.

**) Und gewiß noch weniger von den Gliedern seines Ordens.

dem Geiste der sein Wesen bildete, und nun in zwey Bänden Originalschriften, die ich für die wichtigsten Urkunden des Jahrhunderts halte, sichtlich und greiflich genug geworden ist."

„Sagt, was fehlt eurem Eifer, um Feuer und Schwerd wider eure Gegner zu gebrauchen? Wahrlich nichts, als ein politisches Uebergewicht. Schickt man doch in Kriegen, bloß eines äußerlichen niedrigen Vortheils wegen, tausende von Menschen in einen gewissen Tod, und niemand heißt es ungerecht: warum nicht wenige einzelne Personen aufopfern, welche dem höchsten Interesse der Menschheit, der Alleinherrschaft der

---

Ich selbst stand vor vier Jahren auf der Schwelle dieses Tempels, und daß ich, anstatt hinein zu treten, umkehrte, geschah nicht, weil ich Böses ahndete, sondern in die Kraft der Mittel, die das Gute wirken sollten, kein Vertrauen setzte. Männer, die ich ehre, liebe, bewundere, haben anders gedacht. Daß der Orden Glieder hatte, welche die größte Hochachtung verdienen, wird selbst in München erkannt, und darf auch dort öffentlich gesagt und gedruckt werden.

Was den Stifter anbelangt, so gefällt er mir in seinem mit Teufeln bemahlten Sanbenito-Hemde besser, als in dem ausgebleichten, ausgeglätteten Gewande seines bekehrten Systems. Die beste Apologie für einen jeden Menschen, ist eine treue und lebendige Darstellung seines Charakters und seiner Umstände. Wie viel

Vernunft, entgegen wirken? Wäre nicht die Unterlassung bey dem festen Glauben an die aus eurem Innern hervor gehenden Göttersprüche, im höchsten Grade inconsequent und thöricht?"

„Wir aber, die eure Meynungen nicht für untrügliche Göttersprüche, und was jene Meynungen euch eingiebt, keinesweges für die Vernunft halten, sehen bey dem Fortgange eurer Unternehmungen die größesten Gefahren, und möch-

---

mehr für einen Mann von ungemeiner Energie und vorzüglichen Gaben! Noch mehr, wenn ein sonderbares Gemische hindernder und fördernder Umstände ihn ungewöhnlich reizten und spannten, und er in einer Lage geboren und erhalten wurde, wo er nur allmählig und von ungefähr zu sich selbst kommen, mit sich und der Welt vertrauter werden konnte. — Nicht wenige Stellen in der Apologie des Mißvergnügens und des Uebels beweisen unwiderstehlich eine Seele, welche die Natur schön und edel gebildet hat; sie beweisen, daß Weishaupt viel zu gut für den Versuch war, aus dem Geiste unserer Zeit, der nur ein Gespenst ist, ein lebendiges handelndes Wesen zu machen. Aber selbst bey diesem Mißgriffe hat er sich genommen, wie ein Mann. Was er wollte, konnte nicht werden; aber was werden konnte, hat er zur Wirklichkeit gebracht. Er steht vor unsern Augen da, der genius saeculi; nicht wie ihn die irrende Phantasie des Künstlers nach verworrenen Vorstellungen entwarf, und in himmlischer Gestalt erblickte, sondern nach der Wahrheit; und die ihn anbeten, als den Gott der Götter, mögen ihn nun sehen, wie er ist.

ten lieber selbst dem Stuhle zu Rom, als dem schrecklichen, unter dem Namen der Vernunft gepredigten Dienste eurer Eitelkeit uns unterworfen sehen. Keine Meynung ist gefährlich, sobald ein jeder die seinige frey sagen darf. Eine jede aber ist es, wenn sie die einzige seyn will, und zu einem gewissen Grade der Herrschaft wirklich gelangt. Denn es ist die Natur der Meynung zu urtheilen, sie würde die einzige seyn, wenn es den Menschen nicht an Vernunft mangelte: folglich sich mit der Vernunft zu verwechseln. Oder habt ihr je einen Eiferer gekannt, der geglaubt hätte, nur für seine Meynung, nicht für die Wahrheit und ihre offenbarste Erscheinung zu eifern? Alle berufen sich auf Gründe, Beweise, Evidenz: folglich auf Vernunft."

„Wir wünschten daher um eurer selbst willen, daß ihr in euch gehen, und nicht mehr die Vernunft für ein Ding halten möchtet, welches daran erkannt werde, daß es den Menschen eure Meynung beybringe; dessen eigentliches Wesen aber darin bestehe, alles aus den Fingern zu saugen, oder nur so Gesogenes aufzunehmen. Denn es ist

unmöglich, daß diese Vorstellungsart die Zergliederung aushalte, und auf die Dauer ihren Ruhm behaupte.“

---

Den 12. Dec.

Hier brach ich gestern ab, und beschied den Mann auf heute, mir das übrige zu dictiren. Aber er hatte noch so gewaltig viel zu sagen, daß ich für das Klügste hielt, ihm auch nicht eine Sylbe weiter zu erlauben, sondern, wie Du gesehen hast, die Sache kurz und gut mit einem Striche auszumachen.

Auch ist gerade nun der Punkt bestimmt, den ich deutlicher anzugeben und heraus zu bringen wünschte, als den einzigen, den Stark, bey seinem Angriffe auf unsere Religionsverbesserer, ins Auge hätte nehmen müssen: diesen nemlich, „daß eine „ausschließliche Anmaßung gesunder Vernunft, der „wohlfeilste, eigenmächtigste und unverschämteste „Selbstruhm sey, durch welchen alles zum voraus „gesetzt wird, was eben zu beweisen war, und „wodurch alle freye Untersuchung der Wahrheit ge-

„waltthätiger, als durch die Unfehlbarkeit der rö-„mischkatholischen Kirche ausgeschlossen wird.“*)

Wenn Stark auch noch so orthodox war, so hatte er genug an diesem oder einem ähnlichen Texte, um bey der Ausführung sein Gewissen vollkommen beruhigen zu können, ohne doch irgend einem Nichtchristen, der nicht philosophischer Päpstler, Proselytenmacher und Verfolger wäre, zu nahe zu treten. Dann war alles, was nur die Vernunft lieb hat, auf seiner Seite. Denn in demselben Grade, wie man die Vernunft lieb hat, ist man denen zuwider, die nur ihre Meynung lieb haben, und die Vernunft so wenig kennen, daß sie glauben, sie bestünde in gewissen angenommenen besondern Sätzen.

Sind dergleichen Leute Theisten, so ist nach ihnen Vernunft und Theismus einerley; sind sie Atheisten, Vernunft und Atheismus. Kurz, ihr Glaube ist allemal die Vernunft, und sie wissen auch die Vernunft eines andern an nichts als an seinem Glauben zu erkennen. Sie untersuchen nicht,

*) J. G. Hamann's Zweifel und Einfälle S. 18.

wie er empfindet, wahrnimmt, beobachtet, urtheilt und schließt; sondern fragen nur, was er für Meynungen hat: ob diese mit dem Canon übereinstimmen oder nicht übereinstimmen, das entscheidet.

Also nicht der Theismus unserer Aufklärer, sondern allein ihr Papismus und Verfolgungsgeist mußte aufgedeckt und angegriffen; und dawider die Sache der Vernunft, derjenigen nehmlich, die nicht ein leeres Wort, oder was nur dieser oder jener aus seinen Fingern gesogen hat, sondern die ganze ungetheilte Erkenntnißkraft des Menschen ist, auf das gründlichste vertheidigt, und in ihren Rechten behauptet werden.

Der unglücklichste Gedanke hingegen, den unser Doctor Theologiae haben konnte, war derjenige, den er wirklich ausgeführt, und damit einen neuen starken Beweis gegeben hat, daß er gewiß recht fern von allem Jesuitismus ist. Wie unpolitisch, fast möchte ich sagen, wie unüberlegt, die Theisten so unbedingt und allgemein bey den Christen, die ecclesiam triumphantem bey der ecclesia pressa, Caesarem Augustum oder Tiberium bey dem Senat zu verklagen!

In unsern Tagen, wo man mit dem Vorwurfe des Glaubens brandmarkt, wer könnte vor Beschuldigungen des Unglaubens erschrecken? Alles, was Ton giebt, ist ja sogleich wider den Hottentoten, der es sich durfte einfallen lassen, dergleichen vorzubringen; und voll Eifer für den Menschenfreund, den ein Pinsel in die Verlegenheit setzte, ihm nicht geradezu ins Gesicht lachen zu dürfen. Und was nun auch der Pinsel für Unrecht erlitten, für Drangsale mag erduldet haben; so ist ihm nie zu viel geschehen, und ohne weitere Untersuchung gilt der Menschenfreund das doppelte, was er zuvor gegolten.

Doch es vereinigen sich jetzt mehrere Begebenheiten, um unser Publikum in Absicht seiner Leiter aufzuklären, die es, wie Stark ganz richtig sagt, nicht wie ein ehrwürdiges Publikum, sondern wie einen Tanzbären behandeln und an ihrem Seile herumschleppen. Man ist immer ein wenig was man scheint, und wer einen Drachen zu Babel oder einen Nebucadnezar als Götter anbeten kann, trägt zwischen seinen Schultern schwerlich einen denkenden Kopf. Es fügt sich aber nicht immer, daß so ein Drache von den Küchlein eines Daniels mitten entzwey ge-

borsten da liege; oder ein Nebucadnezar dergestalt getroffen werde, daß man ihn von nun an nackend auf allen vieren gehen und Graß fressen sehe. Also ist es rathsam, sich durch etwas minder auffallende Zeichen zur Noth erwecken, und von einer schmählichen Verehrung abbringen zu lassen. Eine Nation, die unter der Influenz ihrer Journalisten steht, gleicht einem Hofe, wo die Antichambre und der Gewissensrath die erste Rolle spielen.

Du erwähnst des Swedenborgs in Deiner Erklärung, dessen Philosophie ich nur aus Kants Träumen eines Geistersehers, Oettingers Auszügen, und mündlichen Berichten von Freunden kenne. Vorigen Sommer fand ich zu Aachen bey D* die Monthly Reviews, und darin Beurtheilungen zweyer Schriften von Swedenborg, deren Ton mir auffiel, weil ich ihn mit dem, welchen man in Deutschland genommen haben würde, verglich. Der Schluß der einen war mir in dieser Hinsicht so merkwürdig, daß ich eine Abschrift davon nahm. Der Recensent bemerkt, nach gemachtem Auszuge, daß, wie sonderbar auch die Einbildungen dieses Swedenborgs wären, sie doch nichts enthielten, was den Sitten, der Religion,

der allgemeinen Glückseligkeit zuwider liefe, sondern, im Gegentheil, Wohlwollen, Frömmigkeit und allgemeine Liebe in reichem Maaße; und endigt mit folgenden Worten: „Let men enjoy their *influxes;* let them converse with their *angels*: let them publish their *collectio somniorum.* What are their *dreams* to us? — If they suffer us to sleep in peace, let them dream on; and we will heartily wish them, good night.“ *)

Wie weit sind wir mit unserm höhnenden, schimpfenden, hassenden, lügenden, verfolgenden, bitterbösen Vernunft-Enthusiasmus von dieser Weisheit entfernt; wie weit davon entfernt, nur so vernünftig zu seyn, uns nicht mit schwärmerischem Eifer zu bemühen, den Narren bloß von seiner Kappe zu curiren, und — ihm die unsrige, die wir für einen Nimbus oder eine Lorbeerkrone halten, aufzusetzen

*) „Laß die Menschen sich an ihren Einflüssen weiden; laß sie mit ihren Engeln sich unterhalten; laß sie ihre Collectio somniorum herausgeben. Was haben wir uns um ihre Träume zu bekümmern? — Wenn sie uns nicht hindern, in Friede zu schlafen, so mögen sie nur voran träumen, und wir wollen ihnen von ganzem Herzen eine gute Nacht wünschen.

Kann wohl ein Thor seine Thorheit des heutigen Tages für etwas anderes, als eine neue Thorheit des morgenden Tages hingeben? Umsonst ist der Tod, und allein von der Luft läßt sich nicht leben, Wir müssen dem Thoren seine Thorheit abkaufen, ihm etwas besseres, auf der Stelle brauchbares, dagegen geben können. Ihm nichts als unsere absolute Vernunft anzubieten, wäre Fopperey. Sie die alles soll vertreiben, herbeyschaffen und ersetzen können, ist noch lange nicht soviel als Luft; sie gleicht dem Steine der Weisen, den der Bettler mit seinem faulsten Lumpenrocke noch zu theuer erkaufen würde. — Wunderbar! Wir wollen den Leuten eine Vernunft machen, wodurch sie vernünftig; eine Tugend, wodurch sie tugendhaft werden; und sie werden vernünftig und tugendhaft, wie man durch Alchymie reich wird. Die Pferde sind hinter dem Wagen gespannt, und wir sind eingestiegen, hören die blasenden Hörner; das Klatschen der Peitschen, ein Juchhe und Vivat der umgebenden Menge, und glauben im vollen Fluge zu seyn.

Lächerlich genug; aber eine Posse auch das Lachen zu vertreiben. Die Infallibilität und allerhöch-

ste Befugniß einer zwischen Himmel und Erde schwebenden Phantasie, die sich Vernunft nennt, woran also jeder Mensch Ansprüche hat; ist eine Lehre, die zu den schrecklichsten Anmaßungen nicht allein führen kann, sondern die mehresten Menschen, man nehme sie aus welcher Klasse man wolle, nothwendig führen muß. Wozu hat sie Weishaupten, einen so vorzüglichen Mann, nicht verleitet, dem es gewiß Ernst war, da er schrieb: Mon but est de faire valoir la raison. Was sie andern Menschen zuläßt, und vielleicht zur Pflicht macht, sehen wir vor Augen. Der fromme Betrug ists nicht allein, sondern es läßt sich nichts ersinnen, das nicht eben so fromm werden könnte. Da ist weder Maaß noch Gränze. Der Mangel äußerlicher Gewalt bedeutet wenig, und kann fürchterlich ersetzt werden. So umgaben keine Häscher mit Beilen und Ruthen die Volkstribunen der Römer, und kein Heer stand ihnen zu Gebot; aber was vermißten sie daran? Eine thörichte Menge und eine glatte Zunge waren ihnen mehr als das. Da ertönte jede Versammlung von ihren Warnungen vor Gefahren, womit andere Bürger der allgemeinen Wohlfahrt drohten, und vom Ruhme

ihrer eigenen Rechtschaffenheit und Tugend; Rotten, die sie angerichtet hatten, um die Menge sicherer zu fesseln, verschafften ihrem eigensüchtigen Willen jene Entscheidung, welche man die Stimme Gottes nennt. Mit dieser Stimme verleumdeten sie, schändeten sie, mordeten und verwüsteten sie, und ließen nicht ab, bis sie vollendet hatten, und das Werk den Meister preisen konnte.

Ich hoffe von unseren Deutschen, trotz dem niederschlagenden Anscheine, daß eine solche Vollendung unter uns doch nicht zu Stande kommen werde. Nur noch mehr solcher Bübereyen, wie man neulich wieder gegen † † und † † sich erlaubte; und hernach die Männer selbst, wie jene nun aufgetreten sind. — Neben ihnen die Tribunen in zürnender Verwirrung, daß sie frech ausrufen: „Diesmal, und allemal, was auch, wenn sie auf das blindeste und ausgelassenste gespottet und gelästert hätten, nachher geschehen und bewiesen werden möchte, wären und blieben sie dennoch der Mund der Wahrheit; denn das sey ihre besondere Natur!“ — Dergleichen Contraste fahren elektrisch durch alle Glieder, und wecken schlummernde Kräfte. Ja, er muß und er wird wachsen, wo noch Seele ist, jener

Muth, der einen Huß begeisterte, daß er sich braten ließ, wie eine Gans, weil er im Geiste den Schwan sah, den sie wohl würden ungebraten lassen.

Das mag denn auch über Dich und mich kommen; ich biete Dir darauf die Hand!

Petimus non singula busta,
Discretosque rogos; *unum da fratribus ignem!*

Eine so bescheidene Bitte wird die herrschende Göttinn selbstständiger Vernunft uns unglücklichen Majestäts-Verbrechern, bey aller ihrer Strenge, doch wohl nicht versagen. — Lebe wohl!

Jacobi.

# Schreiben

## an Friedrich Nicolai*)

Pempelfort den 28. Julii 1788.

Hemsterhuis, mit einem ganzen Zuge aus Münster und andere Freunde, die schon hier waren, und dazu kamen, haben mich verhindert, Ew. geehrtes Schreiben vom 20ten Junii früher, als heute zu beantworten.

Sie haben mich wirklich in Verlegenheit gesetzt. Gewöhnlich pflegt man einem Manne, dessen Namen man als eine böse Note anführt; gegen den man mündlich und schriftlich viel arge Dinge ausgestoßen,

---

*) Nicolai hatte mir seine Schrift: Friedr. Nicolai's öffentliche Erklärung über seine Verbindung mit dem Illuminaten Orden 1788 mit einem weitläuftigen Briefe geschickt, worin er die Ausfälle, welche er in jener Schrift auf die voranstehende Abhandlung über den frommen Betrug gethan, als ihm durch seine Lage abgedrungen, zu entschuldigen suchte auch von dem Illuminaten-Orden und viel Anderem handelte.

mit großem Eifer wiederhohlend eingeschärft und in alle Wege verbreitet hat — einem solchen Manne pflegt man gewöhnlich nicht zu schreiben; noch weniger ihm Schriften voll beleidigender Ausfälle gegen ihn, mit der ernsthaften Zumuthung zu übersenden, daß er aus Sympathie diese Ausfälle gerecht und billig finden soll. Sie, mein Herr! haben dies gethan. Was soll ich Ihnen antworten? —

Auch ich bin geneigt, Mißverständnisse, so viel an mir ist, zu heben und zu verhindern. Darum entschloß ich mich, Ihren Brief zu beantworten, so geneigt ich auch war, Ihrer Erlaubniß gemäß, ihn als ungeschrieben anzusehen und stillschweigend bey Seite zu legen. Höchst wahrscheinlich hätten Sie mein Stillschweigen aus einer ganz andern, als der wahren Quelle hergeleitet, und das wollte ich nicht.

Lassen Sie uns nun die Hauptpunkte Ihres Briefes miteinander durchgehen. Ich werde bey jedem nur das allernöthigste bemerken.

Sie bedauern, „daß ich mich mit Starken in eine Klasse stelle,“ und versichern, „ daß Sie mich

nicht mit ihm in eine Klasse stellen.“ Dieses verstehe ich nicht genug.

Ich habe mich für Starken erklärt:

1. In so fern ich die ganze Hypothese von einbrechendem Katholicismus für ein Hirngespinst, und Starkens Gründe wider die Thatsachen, welche diese Hypothese tragen sollten, für eingreifend und niederschlagend halte.

2. In so fern ich das Verfahren gegen Stark und die dabey angewendeten Mittel verabscheuungswürdig finde.

Heißen Sie dieses sich mit Starken in eine Klasse stellen?

Ich kenne Starken nicht; bin nie in Verbindung mit ihm gewesen; habe, meines Wissens, keinen Menschen nur gesehen, der in Verbindung mit ihm war, oder ihn gekannt hätte, außer Hamann, der zu Starkens Freunden eben nicht gehörte.

Meinethalben mag also gegen ihn persönlich an den Tag kommen, was da will: wenn er nur nicht mit den Jesuiten verschworen war, ganz Deutschland katholisch zu machen, und einer herbeygeholten Finsterniß einen sehr unnatürlichen Sieg über

das da seyende Licht zu verschaffen: so habe ich, da mein im Museum gefälltes Urtheil sich genau in den Schranken der vorhin angezeigten zwey Punkte hält, dabey nicht das geringste zu verantworten.

Daß man jetzt die Sache gerne anders stellen, und den ersten und eigentlichen Gesichtspunkt aus den Augen rücken möchte, sehe ich wohl; aber ich zweifle, daß es gelingen werde. Die Bemerkung liegt zu nahe, und es ist noch in zu frischem Andenken, daß der weiße Talar und die rothe Mütze eines Templarischen Klerikers das goldene Fließ nicht waren, welches so große Zurüstungen veranlaßte, und dessen Gewinn die angewandten außerordentlichen Maaßregeln erfodern, und am Ende rechtfertigen sollten.

Gesetzt, es käme auch dazu, daß Stark, ohne strafbarer zu seyn, als tausend andere Menschen, um alle Ehre dadurch gebracht würde, daß man jede Verirrung seiner Jugend, jeden Fehltritt seines reifern Alters mit ihren oft unvermeidlichen Folgen erforschte, zusammenwürfe, dann zum Behuf neuer Combinationen, wieder auseinander risse, und nicht abließe, bis die Menge unwiederbringlich gegen ihn eingenommen wäre: was hätten wir alsdann? Einen

geschändeten Mann, und weiter nichts. — Ihn wird man zuletzt bedauern, und allmälig das Verfahren seiner Dränger allgemein in dem Lichte sehen, worin es schon jetzt eine nicht geringe Anzahl kaltblütiger Beobachter erblickt. — Ich gehe zu Lavatern und den Illuminaten über.

Sie behaupten: was Lavater in seiner Rechenschaft, zweytes Blatt, von einem Spionenorden und einem Plane wider das Christenthum beybringe, gelte nicht, wie er nun versichere, die Illuminaten, sondern die Berliner; denn, sagen Sie, „es würde ja „höchst lächerlich gewesen seyn, wider ein so unwirk„sames Ding, wie der Illuminaten-Orden war, „ganz Deutschland so feyerlich aufzurufen, und nicht „einmal zu sagen, was er meyne.“

Was er meyne, hat Lavater, so viel ich mich erinnere, deutlich genug gesagt; nur nicht, wie es heiße; und hiezu konnte er mehrere wichtige und sehr gute Ursachen haben. Wahrscheinlich sah er den Illuminatismus nur für die zufällige Form eines Geistes an, der mehrere Gestalten, und auch mehrere zugleich annehmen könne. Dieser Geist aber blieb überall derselbige, und mußte sich auch in allen

seinen verschiedenen Formen und Einkleidungen auf eine sehr ähnliche Weise äußern. Lavater mag daher wohl auch an die Berliner gedacht, an Sie wohl gar vornehmlich gedacht, und nicht allein Illuminatismus und Berlinismus im Grunde für einerley Ding, sondern diesen sogar für das Urding gehalten haben.

Sollten Sie, mein Herr! im Ernste, diesen Geist und sein Wesen für so ohnmächtig halten, daß es darum allein schon lächerlich wäre, seinen Unternehmungen sich zu widersetzen? Sollten Sie dieses auch nur in Absicht des Illuminaten-Ordens, wie inconsistent er auch gewesen sey, behaupten wollen? — Mir deucht, eine jede Form, die aus den herrschenden Neigungen uud Ideen einer gegenwärtigen Zeit zusammenfließt, ist leicht consistent genug, um in einem solchen Zeitraume zu wirken. Was jene Neigungen befriedigt und erhöht, was diese Ideen entwickelt, mannigfaltiger zusammensetzt und ausbildet, wird, so lange die Periode dauert, mit Eifer durchgängig umfaßt, mit fruchtbarer Liebe gehegt, und alles scheint zu einem Ganzen der Vollkommenheit, in immer wachsenden Harmonien, durch die

Vorsteher einer solchen Bildung geleitet zu werden. — Aber sehr gut ist es, wenn man sich dabey des vom Abbate Gagliani angeführten Bratenwenders erinnert, wo ein künstlicher Mann in einem fort den Spieß zu drehen scheint, da es doch im Gegentheil der Spieß ist, der den Mann in Bewegung setzt, jener aber seine Schwingung einem sehr complicirten Räderwerke im verborgenen zu verdanken hat.

Nur entgegen dem herrschenden Geiste einer gegenwärtigen Zeit, entgegen einem allgemeinen Schwunge, dem eine Verwickelung von unzähligen Ursachen, Richtung, Maaß und Dauer bestimmt, läßt sich — durch Veränderungen an diesem oder jenem Theile, der schon mit im Schwunge ist — nichts erhebliches ausrichten; und so bin ich weit entfernt, von einer andern Seite die allerhöchste Unwirksamkeit des Weishauptischen Systems zu läugnen. Denn in der That hatte sich dieser Mann auch solche Zwecke vorgesetzt, die in der gegenwärtigen Verfassung keine Antriebe fanden, und glaubte den Abgang durch Vernünfteleyen und Geschwätz ersetzen zu können, welches in alle Wege unmöglich

ist. — Dazu kann man die Menschen durch Unterricht und Ueberredung allmälig und mit genauer Noth noch bringen, daß Sie zu Erreichung solcher Gegenstände, für welche sie schon in Bewegung sind, die zuträglichern Mittel (wenn sie nahe genug bey der Hand sind) anwenden; dazu aber nicht, daß sie die Gegenstände ihrer wirklichen Neigungen gegen ein Schattengewebe von Begriffen vertauschen, nnd sich von nun an, treu und standhaft, mit einem kalten oder warmen Enthusiasmus behelfen, der seine eifrigsten Adepten selbst bey der ersten Gelegenheit im Stiche läßt. — Es ist aber in dem Geist unserer Zeit das Gegentheil zu glauben, und mit allen Kräften der Ueberzeugung zu widerstreben, daß Grundsätze, die wirklich befolgt werden, immer nur Abstrakta einer anderswoher schon bestimmten Thätigkeit sind; folglich nie dieser Thätigkeit das Daseyn geben, und ihr Anfang seyn können. Darum erregt eine jede Grille so leicht unsere Aufmerksamkeit; wir begreifen nicht, warum, was sich einiger maaßen denken läßt, und in der Einbildung erscheinen kann, nicht auch wirklich gemacht und in der That erscheinen könnte, und lassen über dem

Raisoniren und Imaginiren, Natur, Geschichte und Erfahrung aus der Acht.

Ich rede nicht bloß von gemeinen Köpfen, sondern auch von den besten, und wundere mich also gar nicht darüber, daß unter diesen so viele waren, die dem System der Illuminaten, in so fern es wirklich die Welt verbessern sollte, ihren Beyfall schenkten. Sie werden es also nicht als eine Beleidigung aufnehmen, wenn ich auch Sie, wenigstens dem Princip nach, unter diese Gläubigen setze. Denn, wie könnte ich anders, da Sie eine unendlich schwerere Sache, als was Weishaupt je verheißen hat, nehmlich die Verwandlung des Protestantismus in Papismns durch geheime Verbindungen für möglich, und die Gefahr für so groß und dringend gehalten haben, daß sie ganz Deutschland auf die feyerlichste Weise dawider aufzurufen für nöthig hielten. Ich möchte nicht, wenn ich vor dieser Gefahr gezittert hätte, daß man von mir sagte: ich hätte die Entwürfe des Illuminaten-Ordens, als unwirksam zum Guten, wie zum Bösen, nur verachtet und verlacht.

Ich gehe zurück zu Ihrem Briefe, wo Sie in

unmittelbarer Verbindung mit dem eben angeführten, es für den höchsten Grad des Lächerlichen erklären, daß Lavater seine Rechenschaft, 2tes Blatt, an Meiners sollte gerichtet haben, wenn er darin auf Meiners Ordensbrüder, die Illuminaten, gezielt hätte.

Auch auf dieses ist das eben gesagte schon Antwort, und ich füge nur noch die Erinnerung hinzu, daß Weishaupt selbst von gebohrnen Illuminaten redet, welche zum Orden gehören, ohne darin aufgenommen zu seyn; und von andern, die nicht zum Orden gehören, wenn sie gleich zu hohen Graden darin gelangen. Diese Bemerkung scheint mir sehr richtig und so halte ich, zum Beyspiel . . . r . . . . ph für einen der ausgezeichnetesten Illuminaten unter denen, die von Mutterleibe dazu verschnitten sind, und dagegen viele andere wackere Männer, die Priester und Regenten im Orden waren, für keine Illuminaten. Unter diese rechne ich Meiners, welches gewiß auch Lavater thut.

Uebrigens weiß ich, daß Lavater wenigstens schon im Jahre 85 Kenntniß und sehr richtige Begriffe vom Illuminatismus hatte. Er wußte auch

um Leuchsenrings Thätigkeit für diesen Orden, und wie derselbe durch Proselytenmachen der Proselytenmacherey zu steuern suchte. Herr Leuchsenring wird doch wohl nicht zweifeln, daß Lavater in seiner 2ten Rechenschaft auch an ihn, und zwar hauptsächlich in dieser Rücksicht gedacht hat? —

Der selige Hamann schrieb mir im Februar 86: — „Auch bin ich ziemlich aufs reine mit der „panischen Furcht der Berliner Diana vor dem „Papstthum, das in Despotismus, Infallibilität, Un„terdrückung des göttlichen Worts und der heiligen „Schrift, Werkheiligkeit und einer ganzen Pandora„büchse besteht, und nicht extra, sondern intra mu„ros Iliacos gesucht werden muß.“

Ueber meinen Zwist mit Mendelssohn, und die daraus entstandenen Mißhelligkeiten würde ich Ihnen nun noch offenherzig meine Gedanken sagen, wenn es mir die Zeit erlaubte. Auch werden Sie eben so müde seyn, zu lesen, als ich es bin, zu schreiben. Auf den Mittag erwarte ich den Professor Büsch aus Hamburg, der mir heute früh seine Ankunft wissen ließ. In so guter Gesellschaft kämen

Sie wohl auch, wenn Sie hier wären, und es sollte kein Gastmahl der Lapithen werden.

Ich weiß meinen langen Brief nicht besser, als mit denselben Worten zu schließen, womit Sie den Ihrigen geschlossen haben. „Verzeihen Sie, „wenn ich allzu offenherzig und auch vielleicht allzu „weitläufig gewesen bin. Es ist die Absicht mei„nes Briefes nicht, irgend ein Mißverständniß zu „vermehren, und ich hoffe nicht, daß Sie ihn da„hin ausdeuten werden. Glauben Sie, daß ich ihn „wohl ungeschrieben hätte lassen können, so sehen „Sie alles als ungeschrieben an, ausgenommen die „Bezeugung der Hochachtung, mit welcher ich ver„harre

Ew. Wohlgebohren ergebenster Diener

F. H. Jacobi.

## Bruchstück eines Briefes
an
# Johann Franz Laharpe
Mitglied der französischen Akademie.

---

Pempelfort le 5 mai 1790.

Vous allez, Monsieur, acquérir de nouveaux droits à ma reconnaissance, car voilà encore deux de mes amis que je prends la liberté de vous adresser et de recommander à vos bontés: M. Forster, Bibliothécaire de l'université de Mayence, et M. Alexandre de Humboldt de Berlin. Le premier, assez connu pour avoir été du second voyage de Cook dans les mers du Sud, et par l'histoire de ce voyage qu'il a donnée au public, vous intéressera dès la premiere conversation que vous aurez avec lui; vous verrez, que pour être un homme distingué, il n'a

pas besoin de ce ruban de renommée qui le décore, et j'ose vous l'annoncer hardiment comme une des personnes les plus estimables et les plus aimables de l'Allemagne. Quant à M. de Humboldt, il ne prévient pas pour lui, comme M. Forster, dès le premier abord; mais si vous le faites parler, ce jeune homme vous étonnera par la foule et la perfection de ses connaissances, par la justesse de son esprit, enfin par l'ensemble de ce qui est en lui, que vous trouverez on ne peut pas mieux ordonné.

Ces Messieurs viennent de parcourir les Pays-bas et une partie de l'Angleterre; ils vous raconteront, comment ils ont entendu crier à toute force dans les rues et dans les maisons de Bruxelles, de Gand et d'Anvers: „Non, nous ne voulons pas être libres; c'est notre ancienne constitution que nous voulons!“ Ces cris m'ont rappelé un assez méchant propos qu'un de vos Aristocrates osa tenir en prenant congé de la Salle d'Hercule: C'est une si belle chose que la liberté, qu'on veut avoir la sienne et celle des au-

tres. S'il a dit vrai, il faudra plutôt admirer que blâmer le peuple qui déclarera, ne pas vouloir de cette belle chose là. Mais que voudra-t-il donc? Pourra-t-il ne pas vouloir l'égalité des devoirs et des droits, la soumission de tous aux lois d'une exacte justice? Hélas oui, il le pourra! Il le pourra, puisqu'il n'y a rien que les hommes en général haïssent autant que l'égalité, rien qu'ils aiment autant, que de primer, d'opprimer, de régner.

On répliquera peut-être, qu'il en était ainsi aux temps de l'anarchie des passions qui prétendaient toutes également à la domination; qu'aujourd'hui leur empire est détruit; qu'on a trouvé „une maniere fixe d'être gouverné par la seule raison *); qu'au moyen de cette maniere fixe le vice et surtout la folie vont devenir plus difficiles que ne l'étaient autrefois la vertu et la sagesse; qu'il n'existera plus qu'une passion unique, celle de la justice, de la modération, de la soumission

*) Worte Mirabeau's.

volontaire et parfaite à toutes les conditions de la liberté et du bonheur.

Eh bien, qu'on nous fasse donc connaître au plus vîte la seule raison et cette maniere fixe qui la rend tout d'un coup si prodigieusement exécutive. Chez nous jusqu'ici la raison ne fut jamais seule; et considérée comme un être abstrait ou de pure raison, elle ne nous paraît ni législatrice, ni exécutrice, mais purement judiciaire, purement applicative de déterminations données à des objets donnés. C'est un porte-lumiere superbe; mais par elle-même elle ne saurait ni éclairer ni mouvoir. Ne regardant, ne connaissant ni l'individu ni la personne, n'ayant aucun but hors d'elle-même, et ne pouvant en premier ressort en établir aucun, notre désir d'être heureux la touche si peu, qu'elle n'en tient aucun compte, qu'elle le foule même à ses pieds. Or nous voulons à toute force être heureux et nous haïssons cette raison insolente qui n'a ni coeur ni entrailles, qui, venant à se mêler de nos affaires, n'a que des sacrifices à nous

proposer et qui nous commande comme si nous étions faits pour elle, tandis qu'elle est faite pour nous. A-t-on jamais entendu dire, que dans tel individu la raison se sert de son homme? Au contraire on a toujours dit que tel homme se sert ou ne se sert pas de sa raison; elle est donc naturellement et essentiellement dans la dépendance de l'homme, elle lui est soumise, et il n'y a de merveilleux dans ce ministre de nos volontés, que le ton absolu avec lequel il est en possession de prononcer des arrêts nuls.

Et voyons comment vous nous réfuterez, vous qui n'avez su déduire je ne sais quels droits de l'homme, (car vous vous abstenez sagement de définir les premiers termes) que de ce même désir d'être heureux que nous opposons à votre seule raison, et qu'en bonne philosophie vous ne parviendrez jamais à identifier avec elle? Vous êtes même allés jusqu'à soutenir que le désir d'être heureux est la base et a été le principe de toute société. Comment? Est-ce donc parce que j'ai désiré d'être heureux que

j'ai père et mère? Est-ce ce désir qui m'a donné la faim, la soif, le mouvement spontané, mes affections, mes passions, mon instinct — cet instinct dont les échos répétés sont ce que vous nommez la raison? Nous n'en croyons rien. Un premier ressort indéfinissable mais décidément antérieur au désir d'être heureux amène tout ce qui arrive, dirige tout ce qui se compose. L'homme vit en société puisqu'il ne saurait naître qu'en société; de là ce terme de Nation qui s'est maintenu au travers des siecles et que vos superbes autonomes mêmes ont préféré à celui de peuple. Les différentes sociétés se sont formées comme les instrumens artificiels que nous avons ajoutés, ajustés, substitués à nos membres, à mesure que les circonstances nous en ont indiqué l'occasion et les moyens. Aujourd'hui que nous sommes environnés des constructions les plus merveilleuses d'un savant mécanisme, irons-nous chercher la raison de nos mains, le principe de nos organes vivans dans les résultats progressifs de leur emploi, en prenant assez étourdiment les résumés abstraits

de l'expérience pour des principes réels qui sont nécessairement antérieurs à toute expérience, à tout raisonnement? — Puisque nous avons une logique et que cette science nous démontre le mécanisme de la raison appliquée aux sensations, croirons-nous que le secret de la pensée même nous a été révélé dans la théorie du syllogisme, et celui de la nature et de la cause première dans les Catégories de l'école? Soutiendrons-nous que les expédients de l'esprit en sont les ressorts primitifs; que les conditions accidentelles de son action en sont les conditions absolues, l'expression immédiate de sa puissance effective, et que bientôt nos systêmes perfectionnés nous dispenseront du besoin humiliant d'avoir du génie?

Je m'explique mal peut-être. Au hasard de m'expliquer encore plus mal, de me rendre encore plus inintelligible, j'ajouterai la considération suivante. Nous avons la faculté des signes arbitraires, que nous substituons aux

objets pour en proportionner la conception à notre intelligence, ce que nous appelons acquérir des idées claires, distinctes, générales; faculté tellement merveilleuse, que Hobbes la prit pour la raison même de l'homme, et ne fit pas en cela une bien grande méprise. Cet apperçu saisi, si, partant de là, nous allions imaginer que l'art de la parole pût être perfectionné au point que les articulations de la voix obtiendraient une valeur aussi précise, aussi forcément reconnue par tous les hommes, que les signes naturels et complètement représentatifs des géomètres, si bien que dès-lors les constructions immédiatement intuitives de ceux-ci n'auraient plus aucun avantage sur les constructions purement verbales, et que tout discours exactement phrasé serait une démonstration rigoureuse: si réfléchissant encore, que dans le calcul, les formules arithmétiques une fois trouvées, on arrive à des résultats sûrs par un enchaînement de procédés purement mécaniques; si partant de toutes ces considérations nous allions imaginer de plus, qu'il ne serait

peut-être pas impossible de perfectionner le discours au point que nous nous expliquerions infiniment mieux ne sachant pas ce que nous disons, que le sachant: ces imaginations, ces projets, si c'était la seule raison ou la raison transcendante du désir transcendant d'être heureux qui nous les suggérât; jugerions-nous que cette raison est bien sage? Cependant c'est du plus au moins. — —

Mais je m'apperçois, Monsieur, que j'abuse étrangement à votre égard de ma portion dans notre faculté commune des signes arbitraires. Je venais de relire avec admiration et reconnaissance la lettre pleine de réflexions justes, de pensées lumineuses, que vous m'aviez fait l'honneur de m'écrire en novembre dernier, et ma vanité me faisant croire, qu'il pourrait y avoir quelque rapport entre votre façon de voir et la mienne, je cherchais une tournure pour m'expliquer avec vous sans trop exposer mon amour-propre. Je me suis égaré sur la route. Je visais à me cacher derriere votre ministre des finances qui tout récemment a dit à

vos régénérateurs: „On voit en considérant votre grand ouvrage, les plus hardies conceptions, la marche la plus imposante; mais toutes les parties de votre vaste édifice ne sont encore unies que par des combinaisons nouvelles dont aucune expérience ne démontre la stabilité.“ En me couvrant de cette autorité, en citant M. Necker, vous ne pouviez pas au moins me soupçonner d'être antiréformateur; et si malheureusement vous trouviez ensuite mes raisonnemens mauvais, je vous accusais hardiment d'être prévenu contre le ministre, et me consolais de ma disgrace.

De bonne foi, il n'y a rien que j'honore comme les vertus, comme la belle ame de M. Necker; je l'adore dans ses intentions évidemment dirigées vers le plus grand bien de l'humanité. Deus est mortali juvare mortalem . . . fessis rebus subveniens. Quant à l'assemblée nationale, je la trouve infiniment conséquente dans son fanatisme intellectuel, et je pense que tout homme en état d'apprécier les différens efforts qu'elle a faits

pour réaliser sa conception, ne saurait lui refuser l'hommage de son admiration. On pourrait lui appliquer cette devise que Leibnitz trouva pour la pendule: Solem dicere falsum audet.

Mais voilà ce mot de soleil qui me rappelle un autre propos bien remarquable. Une dame française disait qu'elle concevait parfaitement l'utilité de la lune, puisqu'elle nous éclairait pendant la nuit, mais qu'elle ne saurait imaginer à quoi le soleil pouvait être bon en plein jour. Supposé que la maniere fixe d'être gouverné par la seule raison (surtout pour un peuple de 25 millions d'ames qu'il faudrait commencer par avoir réunies par la seule raison dans un seul corps politique) fût un plein jour sans soleil; cette erreur n'appartiendrait pas exclusivement aux législateurs français; c'est l'erreur du siecle. Aujourd'hui dans tous les pays policés on entend presque également invoquer la seule raison, comme on invoquait autrefois la grace d'en haut; cette grace suffisante, dont il a été dit, qu'elle ne

suffisait pas. C'est un malentendu de la raison avec elle-même, que la rapidité de nos progrès dans les sciences exactes ont très-naturellement amené, et que d'autres progrès n'auront pas de peine à corriger. Il est impossible que l'expérience ne nous désabuse pas bientôt sur la suffisance de la seule raison, sur tous ces projets de construire le fonds avec la forme, les désirs avec la volonté, l'être raisonnable avec sa conception abstraite, la vertu avec son précepte, toutes les causes avec les effets de ces causes.

Au reste, Monsieur, si nous autres tout environnés encore des scandales du paganisme politique, que nous abhorrons depuis long-temps, — si, dis-je, nous ressentions quelque humeur contre vous, de ce que trop pressés de faire votre salut, vous avez oublié la charité au point de vous métamorphoser et de commencer le règne de mille ans, avant que nous ayons eu seulement le temps de nous faire baptiser, pourriez-vous nous trouver inexcusables? Jamais il n'y a eu un moment d'es-

pérance plus beau pour nous, que celui de la convocation de vos Etats-Généraux; et quand à leur ouverture nous entendîmes ces paroles adressées à la nation: „Quelle jouissance vos ames doivent éprouver en la présence d'un roi juste, vertueux! Nos ayeux ont regretté sans doute de n'avoir pu contempler Henri IV au milieu de la nation assemblée. Les sujets de Louis XII avaient été plus heureux, et ce fut dans cette réunion solemnelle qu'il reçut le titre de père du peuple. C'est le plus cher, c'est le premier des titres pour les bons rois, s'il n'en restait un à decerner au fondateur de la liberté publique." A ces derniers mots nos coeurs se précipitaient tous vers le trône de Louis XVI, devenu celui de l'humanité triomphante, devenu le siège de la majesté réelle, qui ayant une fois apparu sur la terre, devait en faire disparaître toutes les fausses images.

Oui, et je ne rougis pas de l'avouer, l'effet de ces dernieres paroles sur moi fut tel, que j'en fondis en larmes. Je courus chercher

mes amis, mes connaissances, pour me soulager en leur communiquant mon émotion; mais jamais je ne pus prononcer devant eux ces paroles qui m'avaient pénétré; je tremblais, je pâlissais, les larmes étouffées me coupaient la voix.

Eh, quel souverain aurait osé différer longtemps de suivre l'exemple de Louis XVI comblé de gloire, devenu, non le martyr, mais le héros de la liberté, le modérateur des empires, les délices de l'univers! Ayant affermi, en constatant ses devoirs envers le peuple, ce qu'il y avait de véritablement divin dans ses droits, conservant sa dignité, l'agrandissant, devenant plus puissant, même plus absolu: ce grand roi ôtait par le fait à la tyrannie tous ses prétextes. Alors le goût abject du pouvoir arbitraire, livré à l'exécration publique, à la haine, au mépris, bientôt au ridicule, fuyait dans ces mêmes ténèbres où la vérité venait de laisser ses fers, s'élançant en tonnant vers le ciel et versant des torrens de lumière sur les peuples.

Est-il besoin, Monsieur, qu'après ceci je

prononce encore plus distinctement mes regrets devant vous, que je les développe, que je les justifie? — Mais en même temps que vous nous désespérez sous le rapport de notre intérêt politique, vous nous ravissez en revanche en autant que nous sommes philosophes; car le phénomene que vous venez de faire paraître sur l'horizon de la pensée est unique, et ses développemens vont être tels que jamais rien de plus remarquable et de plus instructif n'aura été offert à l'observation des hommes. Sous ce dernier rapport je défie qui que ce soit de s'intéresser plus vivement que moi à vos succès. Il est vrai que j'ai de la peine à me représenter les fruits de ces succès exactement conformes aux conceptions de vos législateurs; mais aussi je ne crois pas, à l'imitation de la très-grande pluralité des gens éclairés d'aujourd'hui, que l'inhabilité de mon imagination soit l'inhabilité de la nature même; je ne crois pas avec eux, que la forme très-accidentelle de cette imagination mobile soit l'archétype des lois invariables de l'univers et

la base constante de toute raison. Quand le fondateur du christianisme dit à ses disciples: je vous fais apôtres, allez soumettre les nations à ma doctrine; tout philosophe qui l'aurait écouté, sachant quels étaient ces disciples, se serait moqué du projet, et toutefois le philosophe aurait eu tort. Luther certainement se serait moqué de lui-même, si, lorsqu'il afficha ses theses à Wittemberg, une idée qu'il allait changer la face de l'Europe lui était venue passer par la tête. Je n'en dirai pas autant de Pierre l'Hermite, car celui-ci pensa bien faire ce qu'il a fait, et ce n'est pas de sa faute que depuis cela se soit défait.

En citant le divin réformateur de l'ancienne loi, je me suis rappelé ce mot admirable du vieux habit auquel on ne doit pas mettre une pièce de drap neuf, parce que la pièce qu'on y ajouterait, emporterait une partie de l'habit et qu'il n'en serait que plus déchiré. Vos législateurs semblent s'être bien pénétrés de cette maxime; ils font tout à neuf et mettent le plus grand soin à ne laisser subsister

aucune trace entre le passé et l'avenir. Ils rappelent encore l'exploit de cette verge miraculeuse de Moïse qui se jeta sur les verges des Mages du roi d'Egypte et les dévora toutes sans en laisser échapper aucune. On sait comment dans la main de Moïse, ce conducteur ne resta jamais en défaut, et fit arriver heureusement les Hébreux dans la terre promise, aujourd'hui la terre sainte. La verge miraculeuse de votre assemblée constituante est la seule raison; et si l'assemblée possède la seule véritable et parvient à la faire gouverner, vous aurez la terre promise, qui deviendra aussi la terre sainte. Mais c'est sur ces deux points: la seule et la seule véritable, que je crains qu'il n'y ait quelque méprise. Je vais m'expliquer.

Vos législateurs en mettant la main au grand oeuvre d'une constitution qui serait une manière fixe d'être gouverné par la seule raison, et par conséquent de gouverner par la seule raison, l'un supposant l'autre, ont dû et ont voulu arrêter des

principes de raison pure par la raison pure. En conséquence de cela ils ont délibéré et arrêté:

„Que les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.“ Ils n'ont pas défini, ils n'ont pas même expliqué ce que c'est qu'un droit; ce que c'est qu'un droit qu'on a; ni, par conséquent, comment il arrive à l'homme d'avoir des droits, de les avoir en naissant. Cette qualité particulière ou cette prérogative des droits qu'on a, est uniquement établie par son attribution pure et simple à un être nommé; et cet être nommé n'est qualifié et désigné que par cette attribution.

Mais il est dit que „ces droits sont naturels et imprescriptibles; qu'ils s'appelent Liberté, Propriété, Sureté et Résistance à l'oppression. De la Liberté il est dit „qu'elle consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui.“ Les droits de propriété, de sureté et de résistance à l'oppression, ne sont ni définis, ni déterminés d'une maniere explicative: mais on voit que l'oppression consiste à em-

pêcher les autres de pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. On voit encore, et surtout par l'ensemble des projets faits pour la déclaration des droits, et par les discussions qui ont eu lieu à ce sujet, que l'assemblée constituante non constituée a très bien entrevu, que les droits de nature, éternels, imprescriptibles qu'elle établissait, reposaient tous sur le fait d'une existence donnée, dont l'homme est en possession. Elle a donc résolu, pour qu'il y eût un premier principe de droit, indépendant, absolu, que, dans le principe, la possession fût la raison de la possession; que le fait fît le droit.

Comme il m'a paru, qu'en procédant de cette manière, on allait directement à l'établissement de la loi du plus fort, et sachant que l'assemblée nationale voulait néanmoins à toute force, que cette loi fût abolie, déracinée, anéantie: je n'ai pas eu de repos que je ne fusse parvenu, au moyen d'une analyse suivie, à bien comprendre l'opinion du corps législatif et à pouvoir rendre un compte exact de la mienne.

Permettez-moi, Monsieur, de présenter mes résultats à votre examen. J'abrégerai tant que je pourrai. Les voici.

Nous appelons la puissance physique force, la puissance morale droit.

L'homme ne parvient pas à l'existence par un exercice ou une application de sa puissance physique, puisque cet exercice ou cette application suppose déja l'existence donnée. A plus forte raison il n'y saurait parvenir par sa puissance morale qui, sous ce rapport, n'offre qu'un terme absolument vide de sens.

Mais l'existence de l'homme une fois donnée, elle se conserve, ou l'homme existant se maintient, en déployant cette puissance intime que nous appelons instinct.

L'instinct, en derniere analyse, est désir.

Le désir se compose du sentiment pénible d'un besoin, joint au sentiment agréable (pour la plupart du temps infiniment obscur) de ce qui peut le satisfaire. Il est le principe unique de toute activité, de toute perfectibilité dans l'homme.

L'activité et la perfectibilité de l'homme seront donc nécessairement toujours en raison composée de l'être et du non-être, du bien et du mal, dont son ambigu personnel fera l'entredeux et comme le point de réunion.

Si l'homme n'avait qu'un seul désir indivisible, son activité idéale serait nulle; il vivrait sans réflexion, ne ferait aucun retour sur lui-même; il aurait tout au plus quelque idée de ce que les choses sont par rapport à lui; bonnes ou mauvaises; mais il n'aurait aucune idée de ce qu'il est lui-même par rapport aux choses; il serait complètement privé du sens moral.

L'homme ayant plusieurs désirs, si ces désirs ne se trouvaient jamais en opposition ou en collision entre eux, mais se succédaient de manière qu'il pût les satisfaire tous également: il ne ferait encore que suivre le courant de son existence, et n'aurait aucune idée du bien et du mal comme en étant l'auteur.

Mais les nombreux désirs de l'homme étant souvent opposés les uns aux autres, et

se faisant réciproquement résistance, aucun de ces désirs ne pouvant conserver par conséquent son mouvement direct, ils sont nécessairement par des mouvemens de réflexion ramenés tous vers leur principe commun, le désir absolu de l'individu, dont ils n'étaient que des émanations partielles.

Le désir absolu de l'individu (ce désir considéré dans son principe) est l'essence même de l'individu; c'est la puissance par laquelle il est ce qu'il est. Nous n'appercevons cette puissance que dans les résultats de ses rapports avec d'autres puissances. Car l'existence de tout être fini supposant coëxistence, nul individu ne peut avoir le sentiment de son être, sans avoir en même temps le sentiment plus ou moins distinct de ses rapports, c'est-à-dire des êtres différens de lui, sur lesquels il est de toute part appuyé, et qui sont les conditions nécessaires, les médiateurs, les entremetteurs de son existence. Ainsi le sentiment qu'il a de son être doit se trouver en quelque sorte englouti par le sentiment de ses relations; et né-

cessité de se définir par ce qui n'est pas lui, il doit encore disparaître d'autant plus à ses propres yeux, qu'il est susceptible d'avoir des sensations plus claires et plus distinctes.

Mais sensation suppose un être sensible. Dès que celui-ci disparaîtrait, la sensation disparaîtrait avec lui. Il est donc tout aussi impossible qu'il y ait perception de rapports sans perception ou sentiment de soi, qu'il est impossible qu'il y ait sentiment de soi, sans perception de rapports. Le fond est pour le moins aussi nécessaire à la forme que la forme l'est au fond; et quoique la forme de tout individu, (cette forme considérée dans sa plus grande extension) embrasse l'ensemble des êtres, cet ensemble, tout infini qu'il est, doit néanmoins s'accommoder au fini de l'individu en tant qu'il lui est formel, en tant qu'ils font situation ensemble; sans quoi il n'y aurait pas de rapports entre eux, la partie n'appartiendrait pas au tout, l'individu n'existerait pas.

Ainsi l'individu, aussi long-temps qu'il existe, se compose avec tous les autres êtres,

comme ceux-ci se composent avec lui. S'il n'était quelque chose par lui-même, il ne serait ni ne deviendrait jamais quelque chose dans aucun sens, sous aucun rapport; s'il n'avait pas une activité primitive à lui, il ne pourrait intervenir d'aucune manière dans une action quelconque. Chaque individu a donc une essence et une existence à lui bien déterminée et réelle, quoique infiniment relative; et cette essence de l'individu, jointe à sa dépendance, est ce que nous appelons dans les différens êtres leur nature particulière.

La conservation et l'amélioration de cette nature particulière est l'objet du désir absolu de l'individu.

On peut comparer les désirs particuliers, ou, pour parler plus exactement, les affections explicites de l'individu, au tronc et aux branches d'un arbre, dont la racine est cachée en terre: aussi l'arbre est-il un être organisé, un individu, une nature vivante.

Toutes ces affections particulières n'étant que le désir absolu même de l'individu, dé-

terminé ou modifié d'une certaine manière, il est impossible qu'aucune d'elles, considérée en elle-même, ne soit conforme à la nature de l'individu, et par conséquent naturellement légitime. De là cette définition du droit naturel, qui le fait consister en ce que la nature enseigne à tous les animaux.

Cette définition que les philosophes modernes ont rejetée, avec mépris, est la seule qui présente une idée du droit vraiment universelle et tout-à-fait exacte.

Si mon chien, pendant que je continue d'écrire, allait s'emparer du levraut qu'on vient de me servir pour mon souper, il suivrait son appétit auquel nul autre appétit s'opposerait, et son action serait, on ne peut pas plus légitime. Mais si après avoir usé de son droit de se nourrir comme il peut, il a été rudement fouetté, il aimera mieux à l'avenir, quand il sera tenté à la vue d'un rôti, se conserver dans cet état pénible, que de passer à un état très-douloureux.

A présent, donnons de la réflexion à ce

chien, et supposons qu'en recevant les coups de fouet, il se rappele, qu'un jour, ayant attrapé un os superbe, un autre chien le lui enleva par surprise; que furieux il se jeta sur le ravisseur et le mordit jusqu'à ce qu'il eut lâché prise; puis, qu'ayant revu ce chien un autre jour, la colère le reprit et qu'il se vengea de lui une seconde fois. Les coups reçus et ces réflexions faites, l'animal en train de méditer n'aura par de peine à se mettre tour-à-tour à la place du maître dont il a surpris le rôti, et de cet autre chien qui lui enleva son os; il comprendra la colère de son maître, et devra trouver très-naturel d'avoir été battu. Alors, se retrouvant le lendemain vis-à-vis du rôti de son maître, il est possible, s'il a très-peu d'appétit, qu'il s'abstienne du rôti par un pur sentiment de justice; car se souvenant de sa colère contre le chien qui lui enleva son os, il ne pourra l'imiter sans avoir surmonté un sentiment de colère contre lui-même, que la sympathie, résultat de l'identité des cas abstraits, doit nécessairement lui faire éprou-

ver: mais si l'appétit devient plus vif, adieu la sympathie abstraite; le rôti sera mangé, si la crainte des coups ne vient à son secours. Cette crainte même succombera à un appétit plus fort; l'animal s'élancera sur le rôti, et, s'il est bien affamé, se laissera plutôt assommer que de lâcher sa proie.

Qu'on me dise si le droit de nature et le pouvoir de la raison ne sont représentés au vrai et bien développés dans cet exemple. La raison isolée qu'on définit la faculté des idées distinctes, c'est-à-dire abstraites; la faculté de comparer ces idées, d'arriver progressivement à des notions générales, d'en redescendre ensuite par des idées moyennes aux idées particulières, pour reconnaître celles-ci et les mettre à leur place: enfin la raison considérée comme la faculté de l'analyse et de la synthese, de la synthese et de l'analyse, en un mot du syllogisme, cette raison ne saura jamais faire autre chose que raisonner, c'est-à-dire juger; jamais elle ne pourra par elle-même imprimer un mouvement quelconque. Son action ressem-

ble à celle du papier monnaie ou de change qui n'a qu'une valeur absolument représentative, et dont les espèces sonnantes sont l'idée moyenne.

Cependant nous avons accordé à notre chien doué de réflexion la capacité de se déterminer par un sentiment de pure justice? Oui, mais sentiment n'est pas raison, d'après la définition généralement reçue, du moins en France. Le sentiment de pure justice de notre chien avait la colère pour base, et encore ce sentiment ne conservait-il son action qu'aussi long-temps, que le chien dans un état d'abstraction et ne se voyant qu'en idée pouvait s'identifier avec son maître. Mais une affection plus vive ne l'eut pas plus tôt tiré de ce rêve idéal, que rendu uniquement au besoin qui le presse, sa justice disparut.

C'est un véritable escamotage que ces substitutions continuelles avec lesquelles nous parvenons à établir nos théories de droit naturel, et à attribuer à la raison une puissance législative et exécutive qu'elle ne saurait avoir. Au

moyen du terme abstrait Homme, nous identifions deux conceptions un peu moins abstraites, Lui et Moi. Ces deux conceptions ayant été identifiées, nous pouvons dès-lors les substituer indifféremment l'une à l'autre; elles ne font, sous la dénomination d'homme, qu'une seule et même conception. Or, des qualités contradictoires ne pouvant coëxister dans un même être ou dans sa conception bien déterminée, il est impossible que j'affirme de l'homme, ce que je nie de l'homme; impossible que j'accorde à l'homme moi, ce que je refuse à l'homme lui; et voilà le principe du droit naturel rigoureusement établi.

Mettons à présent à la place de lui homme lui animal, et l'égalité de devoirs et de droits entre lui et moi disparaîtra aussi-tôt. Et ce qu'il y a de très-remarquable, c'est que, malgré que nous puissions nous identifier encore avec les animaux sous le titre d'êtres vivans et sensibles, et que même cette individuation nous soit très-familière, nous n'en tenions cependant aucun compte et laissions les droits

„éternels, universels et sacrés des êtres sensi-„bles dans l'oubli et dans le mépris.“ Les Noirs ont des amis; pourquoi les baleines, les morues, les harengs, n'en ont-ils pas? Que nous tuions les loups, les bêtes fauves, que nous fassions la guerre aux insectes, à la bonne heure; puisqu'il n'y a pas moyen de s'arranger avec eux et qu'ils nous nuisent; mais en quoi les poissons de la mer, des lacs, des rivières nous sont-ils nuisibles? Les mangerions-nous uniquement pour nous en garantir et parce qu'ils nous empêchent de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui? parce qu'ils sont oppresseurs et ravisseurs? Je demande, en quoi leur droit à l'existence est moins valide que le nôtre; pourquoi leur vie nous parait moins sacrée, leur meurtre une chose innocente? Ne serait-ce que parce que leur organisation plus ou moins inférieure à la nôtre les prive de ces sensations mieux articulées auxquelles nous devons la qualité supérieure de notre mémoire, de notre imagination, l'institution des signes arbitraires, enfin toutes ces ressources, tous ces

expédiens d'une intelligence en peine, que nous sommes accoutumés de comprendre sous le mot de raison? Mais dans ce cas les Noirs qu'on assure nous être très-inférieurs en raison ou en intelligence explicite, ont bien à tort des amis si chauds en Europe; alors il faut soutenir, que les droits des hommes sont dans la proportion de leurs moyens intellectuels; il faut soutenir, que la supériorité d'un blanc, même sur un autre blanc, pût être telle, qu'il oserait en conscience le faire engraisser et servir sur sa table. Aristote en soutenant la domination et l'esclavage naturel, n'a pas poussé ses raisonnemens aussi loin, et cependant nous avons osé le trouver inexcusable!

Pourquoi ne pas dire ce qui est? — Oui, nous dévorerions nos enfans comme la truie dévore ses petits, si l'amour que nous avons pour eux, si nos autres affections pouvaient laisser approcher de nous un aussi abominable appétit. Donnez de la réflexion, des idées distinctes, tout ce qu'il faut pour le raisonnement, à la truie, mais sans changer ses affec-

tions, sa nature; elle n'en dévorera pas moins ses petits. Ce qu'elle n'avait fait que brutalement, elle le fera maintenant avec réflexion, et cet animal vorace en paraîtra d'autant plus dégoûtant, d'autant plus horrible à nos yeux.

Mais n'est-ce pas dégrader la raison que d'avancer une pareille doctrine? Je ne le crois pas. Séparer de la raison tout ce qui n'est pas elle, n'est pas la dégrader, c'est la révéler, c'est la montrer dans son plus grand éclat. Demandez à vous-même, si, en élevant votre esprit jusqu'à l'idée d'une intelligence pure, jusqu'à l'idée du principe de toute raison, vous osez lui attribuer des abstractions, des raisonnemens, des calculs, des notions, l'usage des signes arbitraires et du syllogisme; enfin si vous osez lui attribuer aucun de ces moyens de conception, d'imagination, de mémoire, d'identité recueillie, dont vous vous glorifiez comme d'autant d'attributs divins, et qui, si nous les approfondissions, nous feraient évidemment connaître, qu'à peine sortis du néant, nous sommes encore tout environnés de ses ténèbres. — —

---